LIBRARY OF PRINCETON
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr50depa

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

LECTURAS BÍBLICAS LATINO-AMERICANAS Y CARIBEÑAS

50

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Venezuela)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5078.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinadores de este número

Ivoni Richter Reimer, rua 115 G, n.10 Setor Sul, 74085-310 Goiânia/GO, Brasil, ivoni_rr@hotmail.com y Milton Schwantes

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador
En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-900 Petrópolis/RJ, Brasil

Precios por unidad (más de 10 unidades):	América:	U$ 6	incluido envío
Precio por suscripción de tres números:	Europa:	U$ 37	incluido envío
(En un solo envío)	América:	U$ 29	incluido envío
Precio por unidad:	América:	U$ 14	incluido envío
	Europa:	U$ 18	incluido envío
	Ecuador:	U$ 5	incluido envío
		U$ 4	sin envío

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

RR

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 2 6 2006
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 50

Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas

En memoria

Neftalí Vélez 1948 - 1994
Rolando López 1952 - 1995
Dagoberto Ramírez 1936 - 2003
J. Severino Croatto 1930 - 2004

QUITO, ECUADOR

2005/1

Revisión y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2005

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 320-2406
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

Contenido

IVONI RICHTER REIMER y MILTON SCHWANTES. *Presentación* 5

Autores y temas típicos de RIBLA
PABLO RICHARD. *RIBLA - 19 años de trabajo y 50 números publicados - Síntesis de nuestros logros más significativos* 7
CRISTINA CONTI. *Severino Croatto, un pionero de la Lectura Popular de la Biblia* 14
CARLOS MESTERS. *Lo que me sale del corazón – Sobre la fuente y el rumbo de la interpretación de la Biblia* 18
IVONI RICHTER REIMER. *Fidelidad y compromiso - Enfoques evangélicos* 22
JORGE PIXLEY. *La Biblia - ¿Palabra autoritaria o autorizante?* 26

Ensayos del Antiguo Testamento
CARLOS MARIO VÁSQUEZ GUTIÉRREZ. *"Como la lluvia que riega la tierra..." (Isaías 55,10) - Exégesis bíblica latinoamericana* 30
CECÍLIA TOSELI, MARIA ANTÔNIA MARQUES y SHIGEYUKI NAKANOSE. *Compartiendo la palabra* 35
ESTEBAN ARIAS ARDILA. *¿Casa del tesoro o casa de la provisión? - Una lectura de Malaquías 3,10* 40
JOSÉ ADEMAR KAEFER. *La función de Génesis 49 en la narrativa del libro de Génesis* 44
LÍLIA DIAS MARIANNO. *¡Qué alegría! – La palabra de Yahweh también vino a la mujer – Un análisis ecofeminista de Génesis 16* 49
LUIZ ALEXANDRE SOLANO ROSSI. *Los caminos de la teología y de la anti-teología en el libro de Job* 53
MARÍA CRISTINA VENTURA. *¡Que bueno es estar junt@s! - Una reflexión a partir del Salmo 133* 56
MERCEDES BRANCHER. *La violencia contra las mujeres hechiceras* 61
MERCEDES LOPES. *Danzando en el universo - Proverbios 8,22-31* 65
MILTON SCHWANTES. *Salmos para el camino – Anotaciones hermenéuticas a partir de los Salmos 120 y 121* 69
NOLI BERNARDO HAHN y LÉO ZENO KONZEN. *Una voz contraria a la guerra – Lectura de Jeremías 38,1-6* 73

Ensayos Nuevo Testamento
ELSA TAMEZ. *La revelación de "estas cosas" a los pequeños (Mateo 11,25-26)* 77
DANIEL SÁNCHEZ PEREIRA. *En el movimiento de las palabras y en el encuentro de los cuerpos – Una aproximación a la Carta a Filemón, Ápia y Arquipo, en perspectiva de las masculinidades* 82
HILDA TURPO HANCCO. *¡La alegría de enseñar a Jesucristo, la "alegre noticia"!* 87
JACIR DE FREITAS FARIA. *La propuesta de Magdalena, Pedro, Jesús y María – Una lectura de género en los Apócrifos* 90
JOEL A. FERREIRA. *El proyecto revolucionario de Gálatas 3,26-28* 95
LEIF E. VAAGE . *"Es preciso gloriarse" - La palabra extasiada de Pablo – y de RIBLA* 99
NÉSTOR O. MÍGUEZ. *Se trata de fidelidad - Estudio de 2Timoteo 2,9-15* 103

Enfoques hermenéuticos

IVONI RICHTER REIMER y MARIA SOAVE BUSCEMI. *Respiros... Entre transpiración y conspiración* 109
BETTY RUTH LOZANO y BIBIANA PEÑARANDA. *Una relectura de Números 12 desde una perspectiva de mujeres negras* 114
DIEGO IRARRÁZAVAL. *Simbólica en la práctica de Jesús* 117
HAROLDO REIMER. *Hermenéutica ecológica de textos bíblicos* 120
LAUREN FERNÁNDEZ. *Lectura urbana. Pablo en Atenas (Hech 17,16-34)* 125
MARICEL MENA LÓPEZ. *Hermenéutica negra feminista - De invisible a intérprete y artífice de su propia historia* 130
NANCY CARDOSO PEREIRA. *Hermenéutica feminista: ¿caminos de enemistad o espacios sabrosos?* 135
PEDRO J. TRIANA FERNÁNDEZ. *Buscando el reinado de Dios en un contexto de resistencia y sobrevivencia - Algunas consideraciones hermenéuticas* 140
SAMUEL ALMADA. *Hay un tesoro escondido en nuestro campo! - Reflexiones sobre el reencuentro en la palabra a través de la lectura de la Biblia* 145
SANDRA NANCY MANSILLA. *Intuiciones para abrir la historia - Mujeres, conocimiento y Biblia* 150
SANDRO GALLAZZI. *Y adoraban los baales y las astartes* 153
VALTAIR MIRANDA. *Un nuevo éxodo en dirección a la tierra que mana la gloria de Dios – Apocalipsis 15* 159

RESEÑAS

– TAMEZ, ELSA, *Las mujeres en el movimiento de Jesús el Cristo*, Quito, Departamento de Publicaciones del CLAI, 2003, 130p. 164
– Maricel Mena LOPEZ. *Raízes Afro-Asiáticas nas Origens do Povo de Israel".* São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. Tese de Doutorado. 2002. 164

Presentación

La *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*/RIBLA es fruto de un sueño que se viene respirando desde hace mucho tiempo: América Latina y el Caribe tiene su cuna en un mismo episodio, el de la expansión de la vida europea en las nuevas tierras. Esta conquista se impone violentamente a los pueblos que vivían aquí y que pasaron a ser llamados de indios. Se importaron aquí naciones africanas que, en aquellos tiempos, ya estaban bajo los dominios esclavistas europeos. Y, al fin, a estas nuevas tierras se expulsó a quien por allá, en tierras europeas, sobraba, bien porque habían empobrecido demasiado o bien porque aquí quisieron hacer rápidas riquezas, y otros tantos motivos. En medio de este torbellino de gentes, de orígenes tan diversos, portadores de alegrías marcantes y de tristezas profundas, de diversos modos, esta Revista busca un encuentro, un encuentro de horizontes. Aquí, presentamos una breve memoria de este sueño que se va haciendo heterotopia...

La Revista *es el fruto de encuentros.* Es así como la experimentamos, desde sus inicios. Ella es el fruto de un deseo de intercambio. Seguimos encontrándonos desde el primer semestre de 1985. La primera vez fue en casa de Jorge Pixley, que, en aquellos años vivía en la ciudad de México; en aquella ocasión se reunía una comisión de estudios, promovida por el Consejo Mundial de Iglesias. En el contexto de este encuentro, se juntaron algunos biblistas para soñar con la elaboración de una revista latinoamericana que recogiera la variedad de nuevas lecturas y experiencias bíblicas. Después de algunos meses tuvimos un encuentro similar en São Paulo, con un grupo de diferentes personas. Allí se proyectó un encuentro de biblistas de otros países: Chile, Argentina, Bolivia, Colombia, teníamos la intuición de comenzar con una revista, simultáneamente en portugués y en español, con el fin de que creciese el intercambio entre nosotros, y buscando entender mejor las transformaciones culturales y sociales latinoamericanas y caribeñas que se formulaban en el lenguaje de la interpretación bíblica.

Y, así, tuvimos, en el segundo semestre de 1986, el *1º Encuentro de Biblistas*, en São Bernardo do Campo/SP, Brasil. No fueron muchos los que se reunieron. Pero todos estábamos ansiosos con la meta de publicar, en 1988, los dos primeros números de RIBLA. En el primero, el tema identificaba la novedad de la cual éramos partícipes: los nuevos enfoques de abordaje latinoamericano y caribeño a los textos bíblicos. Su tema fue: "Lectura popular de la Biblia en América Latina. Una hermenéutica de liberación". Nuestro actual nº 50 se sitúa en continuidad de aquel nº 1. Lo que entonces, en la segunda mitad de la década de los ochenta, era un proyecto hermenéutico relativamente unísono, enfocado de modo genérico bajo el concepto denominado 'popular', pasó por profundas, necesarias e importantes transformaciones en los años que siguieron a aquella década. Por ello, el título actual es menos monolítico al llamarse: "Lecturas bíblicas latinoamericana y caribeñas".

Este nº 50 pretende acoger un gran número de escritos de diversos, antiguos y nuevos, autores y autoras que escriben en RIBLA. En el nº 1, se había escogido ensayos paradigmáticos que representasen la lectura bíblica que estaba en uso, hecha tanto en asesorías a las comunidades eclesiales cuanto en los estudios académicos. Ahora, este nº 50 apunta hacia otros desarrollos y busca nuevos caminos y direcciones. Intenta recoger principalmente ensayos de nuevas y nuevos biblistas que anuncian su palabra. Se encuentran en los caminos que ya han sido andados, desde 1988, pero quieren también hacer presentes sus nuevas percepciones a la luz de nuevas hermenéuticas en uso y a las prácticas en las academias y en las asesorías bíblicas. Así la pluralidad es mayor, pero no menos definida en su intuición latinoamericana, en dolores y esperanzas. Ella continúa reivindicando y anunciando la liberación.

Los *artículos* de este nº 50 son *breves.* Fue la medida que encontramos para que mucha gente tuviese espacio en este número. La tarea no fue fácil, porque a unos y otros, a unas y otras tuvimos que pedir que redujeran sus ensayos. Todos atendieron el pedido de reducir sus respectivas contribuciones a un tamaño que permitiese un mayor número de escritos. Así, el nº 50 es una gran fiesta con invitación abierta, y de ella mucha gente pudo participar, saborear los diversos gustos y compartir diferentes saberes, danzar a su manera, marcar su pa-

so en el movimiento y en el ritmo de cada cuerpo en sus diferentes y compartidas experiencias...

Son *cuatro* las *subdivisiones* que encontramos al intentar organizar esta multiplicidad de ensayos. En la primera parte, reunimos cinco ensayos que caracterizan temas y vidas de estos años, en los cuales hemos publicado 50 números de la Revista. Las autoras y los autores de estos ensayos intentaron decir, cada cual a su modo, lo que es típico de RIBLA. La segunda y la tercera parte traen ensayos sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Los temas y textos del Antiguo Testamento están enfocados por once autores y autoras, y los del Nuevo Testamento por siete. Y en la cuarta parte hay otros doce artículos que atribuimos al temario de los enfoques hermenéuticos. Tratan de asuntos bíblicos con acento interpretativo. En este sentido, la Revista continúa fiel a sus orígenes: a partir de nuestros contextos de vida, realizar el debate hermenéutico con acento dentro de las tareas exegéticas.

La lista de los artículos se concluye con una reseña. Había otras preparadas pero ya no hubo espacio.

En calidad de autoras y autores de la Revista, queremos agradecer de corazón a las editoras que con nosotros realizan la difícil tarea de editar y distribuir a la Revista. Nuestra profunda gratitud a la Editora Vozes y a RECU.

Ivoni Richter Reimer
Milton Schwantes

Goiânia e São Paulo, 26 de abril de 2005

RIBLA -19 años de trabajo y 50 números publicados

Síntesis de nuestros logros más significativos

Resumen
Llegamos al número 50 de nuestra *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*: RIBLA. El primer número fue publicado en el año 1988 y tenía como título: "Lectura Popular de la Biblia en América Latina - Una Hermenéutica de la Liberación". Esa fue nuestra identidad fundante y nuestra orientación hacia el futuro. En ese camino nos hemos mantenido y hemos producido 50 números de la Revista. Este es un hecho grandioso y muy significativo en América Latina y el Caribe. En este artículo para el número 50 quisiera hacer una *síntesis de los 10 logros más significativos* que hemos alcanzado en estos casi 20 años de trabajo colectivo. No son logros dispersos, sino configuran lo que podríamos llamar una "escuela" o "corriente" propia en la interpretación de la Biblia en América Latina y El Caribe.

Abstract
We have reached the 50th issue of our Latinamerican Biblical Interpretation Review. The first issue was published in 1988 and its title was: "Communitarian Reading of the Bible in Latinamerica – A Hermeneutic of Liberation". This is our founding identity and orientation towards the future. We have mantained this path and have produced 50 issues of this review. This is a grandious fact and of much significance for Latinamerica and the Caribean. In this 50th issue I want to make a synthesis of the 10 most significant accomplishments we have reached in almost 20 years of collective work. These are not disperced accomplishments, rather they configurate our own school of thought in the interpretation of the Bible in Latinamerica and the Caribean.

1. Superación de la ruptura existente entre ciencia bíblica y pueblo de Dios

La ciencia bíblica se ha desarrollado en forma extraordinaria y positiva en los últimos 50 años, pero casi nada de esta producción ha llegado al Pueblo de Dios. Los exegetas escriben para otros exegetas y se mueven en un mundo académico cerrado. El movimiento bíblico en América latina ha buscado superar esta ruptura o abismo entre *ciencia bíblica* y *pueblo de Dios* de dos maneras. *Primero*, dando a la exégesis una orientación pastoral. El trabajo exegético, sin abandonar su rigor científico, se realiza en función de la comunicación de la Palabra de Dios al Pueblo de Dios. El interlocutor de la exégesis no es otro exégeta, sino el Pueblo de Dios. *Segundo*, la ruptura entre Exégesis y Pueblo de Dios se supera también si damos una buena formación bíblica a todos los dirigentes eclesiales de base: agentes de pastoral, delegados de la Palabra de Dios, coordinadores de Comunidades Eclesiales de Base y similares. Surge así un movimiento desde la exégesis hacia el Pueblo de Dios y desde el Pueblo de Dios hacia la exégesis, que supera la ruptura existente entre ambos. Alguien ha dicho que detrás de un exégeta académico hay una biblioteca y que detrás de un exégeta con orientación pastoral hay un pueblo.

2. Superación de la ruptura existente entre Biblia e Iglesia

Existe hoy una ruptura entre Biblia e Iglesia, especialmente con aquel modelo de Iglesia llamado Cristiandad (Iglesia-poder). La Iglesia 'venera' las Sagradas Escrituras, pero no las escucha. La Biblia ya no es la memoria, el credo y el canon de la Iglesia. Nos dice el Concilio Vaticano II: "la Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y re-

partir a sus fieles el pan de vida que ofrece en la mesa de la Palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo" (DV/*Dei Verbum* n° 21). La mesa de la Palabra de Dios, sin embargo, no es abundante. El espacio litúrgico de la Palabra de Dios, a pesar de las reformas litúrgicas, sigue siendo un espacio descuidado y lejano a la vida del Pueblo de Dios. En forma semejante la Biblia no es una referencia estructurante de la Catequesis y la Teología. Hay una ruptura entre Biblia y Catequesis, entre Biblia y Teología.

La ruptura entre *Biblia* e *Iglesia* se supera cuando ponemos la Biblia en las manos, el corazón y la mente del Pueblo de Dios (Carlos Mesters). Cuando devolvemos la Biblia a su legítimo 'propietario', pues fue en el seno de ese Pueblo donde la Biblia nació, creció, fue escrita e interpretada a través de los siglos. Si entregamos la Biblia al Pueblo de Dios, si preparamos ministros de la Palabra en las comunidades de base, si todos los bautizados, especialmente los pobres y los excluidos escuchan y proclaman la Palabra de Dios con libertad y autoridad, entonces la ruptura entre Biblia e Iglesia se puede ir superando. Igualmente si la Iglesia, en su Ministerio, en su Liturgia, Catequesis y Teología, asume la Tradición Bíblica y se deja cuestionar por la Palabra de Dios.

3. Lectura Popular de la Biblia y reforma de la Iglesia

Toda reforma de la Iglesia históricamente ha comenzado con un fuerte movimiento bíblico en el seno del Pueblo de Dios. Lo primero que han hecho los reformadores es traducir la Biblia y entregarla al Pueblo de Dios. La reforma no la hacen los jerarcas, los teólogos o los exegetas, sino el Pueblo de Dios, organizado en comunidades, que lee e interpreta las Sagradas Escrituras. La historia de los orígenes del cristianismo, que encontramos en la Biblia, es el canon o criterio para reformar la Iglesia en la actualidad. En los siglos IV y V, principalmente con los 4 primeros concilios ecuménicos, nació una *Cristiandad Imperial* que cambió el sentido original del Cristianismo. De hecho, los 4 concilios sustituyeron a los 4 evangelios. Hoy constatamos el fracaso de la así llamada Civilización Occidental y Cristiana y la crisis definitiva de cualquier Iglesia que se identifique con dicha sistema. La Lectura Comunitaria de la Biblia busca refundar la Iglesia a partir de la historia bíblica de sus orígenes; busca rescatar los Evangelios, no tanto desde el Jesús teológico, sino sobre todo desde el Jesús de la historia. Por eso RIBLA ha dedicado varios números a estas temáticas: "Cristianismos originarios (30-70 d.C.)" RIBLA 22; "Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d.C.)" RIBLA 29 y "La canonización de los escritos apostólicos" RIBLA 42/43.

La Lectura Popular de la Biblia en el mundo católico asume dos documentos fundamentales para una reforma de la Iglesia: la constitución *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación, del Concilio Vaticano II (1965) y el Documento: *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* de la Pontificia Comisión Bíblica (15 de abril de 1993). Asume también toda la tradición de la Iglesia latino-americana representada por las conferencias de Medellín (1968), Puebla (1979) y la inspiración de la Teología de la Liberación. Igualmente el Movimiento Bíblico se inserta en el Movimiento Ecuménico, donde la Biblia ocupa un lugar fundante y central.

4. Creación de un tercer espacio para la Palabra de Dios

El espacio académico y el espacio litúrgico, legítimos y necesarios en sí mismos, como hemos ya visto, tienen muchas deficiencias estructurales. Son espacios mas bien cerrados y ajenos a la vida del Pueblo de Dios. Sin negar la importancia de estos dos espacios, en nuestra tradición bíblica latino-americana hemos sido capaces de crear *un tercer espacio para la Palabra de Dios en el Pueblo de Dios*. Este espacio lo constituyen todas las pequeñas comunidades de base, de todo tipo y forma, que han nacido en América latina en los últimos 50 años. En el ámbito católico se destaca la Comunidad Eclesial de Base (CEB). No se trata aquí de un movimiento eclesial, entre los muchos que existen, sino de la estructura de base de la misma de la Iglesia. Ribla ha estado siempre al servicio de estas comunidades.

El movimiento de Jesús, después de Pentecostés y antes de la institucionalización de las Iglesias, nació "por las casas", donde se reunían en pequeñas comunidades. El libro de los Hechos de los Apóstoles nos dice que éstas perseveraban en la enseñanza de los Após-

toles (Didajé), en la comunión (Koinonía), la fracción del pan (Eucaristía) y la realización de prodigios y señales (Marturía). Véase Hch 2,42-43 (ampliado en 2,44-47/4,32-35 / 5,12-16).

Cuando Pablo de Tarso, antes de su conversión, quiso destruir la Iglesia, tuvo que perseguir a los cristianos casa por casa: "entraba *por las casas* y se llevaba por la fuerza a hombres y mujeres y los metía en la cárcel" (Hch 8,3). El centurión Cornelio, para escuchar el Evangelio de parte de Pedro, había reunido en su casa a sus parientes y a los amigos íntimos y es sobre esta primera comunidad gentil (no-judía) que caerá el Espíritu Santo igual que en Pentecostés sobre los apóstoles (Hch 10,24.47). Pablo en Filipos convertirá a "Lidia y a *los de su casa*" y "predicará la Palabra del Señor al carcelero y a *todos los de su casa*" (Hch 16,15.31-34). En Corinto "Crispo el jefe de la sinagoga, creyó en el Señor *con toda su casa*" (Hch 18,8).

Hoy también las Comunidades Eclesiales de Base se reúnen por las casas, para ir reconstruyendo, desde abajo y en la base, a la Iglesia. Las CEBs son los pies con los cuales la Iglesia camina. Estos pies son muchas veces pies de barro, por la fragilidad de la Iglesia cuando no tiene Cebs, cuando no tiene base. Es aquí, en esta estructura de base de la Iglesia donde se crea un *nuevo espacio para la Palabra de Dios*. La Palabra ciertamente no va sola, sino que se articula con la Solidaridad y la Espiritualidad. En la CEB se ha logrado unir Solidaridad, Palabra y Espíritu, expresión histórica de la misma comunidad divina: Dios-Amor (*agape*), Dios-Palabra (*logos*) y Dios-Espíritu (*pneuma*).

5. Reconstrucción de un nuevo sujeto intérprete de la Palabra de Dios

En la Lectura Popular de la Biblia, nuevo espacio para la Palabra de Dios, hemos construido *un nuevo sujeto intérprete de la Palabra de Dios*. Hasta ahora solo se reconocía como sujeto al exégeta (al especialista en Biblia) o a la autoridad jerárquica, tanto magisterial como litúrgica. Estos sujetos son necesarios y legítimos, pero insuficientes, por eso surge un nuevo sujeto intérprete de la Palabra de Dios en la Lectura popular de la Biblia. Este nuevo sujeto está naciendo en toda la Iglesia, pero fundamentalmente en las Comunidades Eclesiales de Base y otras comunidades similares. Este nuevo sujeto es todo bautizado o bautizada capaz de leer e interpretar la Biblia, no es forma individual, sino en comunidad y con la *ayuda* (no tutoría) de la ciencia bíblica y de las autoridades de la Iglesia. Este nuevo sujeto intérprete de la Palabra de Dios tiene las siguientes cualidades: autoridad, legitimidad, autonomía, libertad, seguridad y creatividad.

En primer lugar hay que destacar la *autoridad y legitimidad* que tiene este nuevo sujeto cuando lee e interpreta la Palabra de Dios en la Iglesia. La autoridad y legitimidad del intérprete no viene fundamentalmente de una ordenación o consagración en un ministerio institucional, sino del ejercicio de un carisma o ministerio profético que nace directamente de la comunidad. No es una autoridad o legitimidad *otorgada* por la institucionalidad jerárquica, sino *construida* por el ejercicio efectivo de interpretación de la Palabra de Dios en el seno del Pueblo de Dios. Esta autoridad y legitimidad es normalmente reconocida y aceptada posteriormente por las autoridades de la Iglesia. Un caso paradigmático en América Central han sido los "*Delegados de la Palabra de Dios*", campesinos humildes que proclamaban la Palabra de Dios con una autoridad y legitimidad reconocida por toda la Iglesia.

Los hombres y mujeres de la comunidad que interpretan la Biblia, lo hacen también con *autonomía y libertad*. No es necesario estar motivándolos o empujándolos a cada momento. Tienen 'motor propio' para caminar y volar. La raíz de esta *autonomía*, o ruptura de la dependencia, nace de la relación directa y permanente con la Biblia, leída e interpretada en comunidad. Esta ruptura de la dependencia ha sido fundamental para que nazca una interpretación de la Palabra de Dios "desde abajo", sin que esto signifique rechazo de la autoridad de la Iglesia o de la ayuda que pueda venir de la ciencia bíblica. El nuevo sujeto intérprete además actúa con *libertad* frente a métodos, modelos y paradigmas bíblicos rígidos que matan toda creatividad. Aquí se trata del ejercicio de la libertad frente al Poder, frente a la Ley y al Dogma, cuando éstos se hacen absolutos. En las CEBs se vive intensamente el "Evangelio de la Libertad" tal como fue proclamado por Pablo de Tarso.

Los intérpretes de la Palabra de Dios actúan también con seguridad. El autoritarismo creó en los laicos y laicas una tremenda inseguridad en su trabajo de interpretación de la Biblia. La legitimación teórica y la construcción práctica del auténtico sujeto intérprete de la Biblia va permitiendo superar esa inseguridad y las causas que la generan. Esta seguridad del sujeto va acompañada también de la firmeza, entereza y audacia ("parresía") para proclamar la Palabra de Dios.

La última característica del sujeto intérprete es la *creatividad*. Un sujeto que actúa con libertad, con autoridad y legitimidad, que rompe la dependencia de los esquemas y poderes y que actúa con seguridad, ciertamente será creativo en su interpretación de la Biblia. Nos llena siempre de asombro la inmensa riqueza interpretativa del Pueblo de Dios, que va más allá de nuestros esquemas y métodos ya establecidos.

Muchas veces la Iglesia actual, con su autoritarismo y dogmatismo, ha ignorado este nuevo sujeto intérprete de la Biblia y ha destruido su legítima autoridad, autonomía, libertad, seguridad y creatividad. El movimiento bíblico está creando un nuevo modelo de Iglesia, donde todo el Pueblo de Dios tenga la Biblia en sus manos, en su corazón y en su mente y donde surja un nuevo sujeto intérprete de la Palabra de Dios con las características que hemos mencionado.

6. El pobre como sujeto privilegiado de la Palabra de Dios

Lo que hemos afirmado del nuevo sujeto intérprete de la Palabra de Dios, lo podemos reafirmar con mayor radicalidad y fuerza referente al *pobre*, en cuanto sujeto creyente que lee e interpreta la Biblia en la Iglesia. Así entendemos la exclamación de Jesús: "yo te bendigo Padre Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños" (Mt 11,25; Lc 10,21). Nada más inquietante cuando el pobre nos dice con autoridad y seguridad: " ¡Esto es Palabra de Dios!". La fuerza espiritual de los pobres ha generado una nueva manera de leer e interpretar la Biblia que ha permanecido por décadas, aun en situaciones de total abandono por parte de la Iglesia y de represión por parte del Estado. La *opción preferencial por los pobres* ha llegado a ser nuestra *opción hermenéutica fundamental*.

7. Identidades específicas del sujeto intérprete de la Biblia

El sujeto privilegiado de la Palabra de Dios es el pobre, pero este sujeto genérico irrumpe hoy desde una condición específica de género, generación, raza, cultura y muchas otras determinaciones específicas, tradicionalmente ignoradas. Al grito del pobre se une también el grito de la tierra y del agua.

El sujeto que ha irrumpido con mayor fuerza y novedad en la interpretación bíblica es el *indígena*. Este tiene más de 500 años en esta tarea, pero en los últimos 20 años su labor hermenéutica ha cuestionado la totalidad de las Iglesias y el carácter occidental y eurocéntrico de la exégesis dominante. Una hermenéutica semejante han desarrollado los grupos *afro-descendientes*. Estas hermenéuticas acentúan la prioridad del Libro de la Vida sobre el Libro de la Biblia y crean una interpretación bíblica desde el "reverso de la historia".

Otro sujeto que irrumpe con fuerza en el siglo XX en todos los ámbitos de la sociedad y del pensamiento es *la mujer*. La hermenéutica asume además el concepto de *género* (femenino y masculino), como categoría teórica transversal de interpretación de toda la Biblia.

Otros sujetos que irrumpen en el Pueblo de Dios y que crean su propia interpretación de la Biblia son los jóvenes, los niños, los grupos ecologistas, los campesinos, los grupos marginales urbanos, los marginados por su identidad sexual y tantos otros. Aparecen continuamente artículos titulados: "Lectura campesina de la Biblia", "Los jóvenes leen la Biblia", "La Biblia y el grito de la tierra", "La Biblia en el corazón de la gran ciudad", "Los excluidos leen la Biblia desde la exclusión", etc.

Estas identidades específicas del sujeto intérprete de la Biblia no son sólo conceptos teóricos, sino dimensiones específicas de *movimientos sociales* concretos. La Biblia es interpretada al interior de estos movimientos sociales, que son movimientos de liberación y de construcción de alternativas. Otra hermenéutica es posible, porque "otro mundo es posible" y nacen ya los sujetos capaces de construirlo.

8. Primacía del sentido espiritual de la Biblia

Ya es clásica la distinción de los sentidos de las Sagradas Escrituras: el sentido literal, el sentido histórico y el sentido espiritual. Nuestra opción hermenéutica preferencial en América latina ha sido por el sentido espiritual de las Escrituras, sin descuidar el sentido literal e histórico. Existen dos tendencias que son nocivas: los que trabajan el sentido literal e histórico del texto bíblico, dejando de lado y a veces destruyendo su sentido espiritual (tendencia común en los países desarrollados). Y la tendencia contraria, igualmente nociva, de los que trabajan el sentido espiritual del texto, descuidando su sentido literal e histórico (tendencia común entre nosotros en América Latina). Ni literalismo ni espiritualismo.

El *sentido literal* nos exige descubrir el texto bíblico en su objetividad, personalidad y totalidad. La *objetividad* es indispensable para sentir el texto como un texto diferente de nosotros, para leer lo que dice el texto y no leer en el texto lo que ya tenemos en la cabeza. La *personalidad* del texto se revela en su género literario, su lenguaje, sus símbolos y mitos propios. El sentido literal nos exige también descubrir el texto en su *totalidad*. La práctica teológica y litúrgica normalmente fragmenta los textos. Por eso el primer trabajo en un taller bíblico es estudiar la estructura global del libro bíblico. El sentido literal del texto es importante, pues lo que la gente tiene en definitiva en sus manos es un texto. Terminado un curso con las comunidades, lo que queda en sus manos en forma permanente es el texto.

El *sentido histórico* es el sentido del texto que descubrimos a partir de la historia detrás del texto, de la historia del texto y de la historia delante del texto. El texto bíblico no cae del cielo, sino que nace en una historia determinada, por eso es importante estudiar el contexto económico, político, social, cultural y religioso en el cual nace el texto bíblico. También el texto no se escribe de una vez y por una sola persona, de ahí la importancia de reconstruir el proceso histórico de 'escrituración' del texto sagrado. Por último, hay una historia delante del texto, puesto que los textos hacen historia, son recibidos e interpretados por comunidades a lo largo de la historia. El texto se va cargando de sentido en la historia posterior, sobre todo en la historia de nuestras comunidades hoy. El sentido histórico nos permite entender toda la potencialidad de sentido implícita en el texto.

En la Lectura Popular de la Biblia en América Latina hemos buscado reconstruir el sentido histórico del texto *desde la perspectiva del pobre*. La historia no es neutra. En este punto somos cautos y vigilantes con la así llamada "interpretación sociológica" de la Biblia que se hace en la academia del Primer Mundo. Debemos utilizar sus descubrimientos, pero re-interpretarlos desde la perspectiva liberadora del pobre. No olvidemos que nuestra opción hermenéutica es la opción preferencial por los pobres.

En nuestra hermenéutica utilizamos todos los métodos exegéticos modernos para interpretar el sentido literal e histórico del texto, pero tenemos una actitud crítica con *el espíritu* de estos métodos, pues muchas veces no es el Espíritu con el cual la Biblia fue escrita y con el cual nosotros tratamos de trabajar en nuestras comunidades. Utilizamos los "materiales de construcción" elaborados por la exégesis académica, pero no entramos en su "casa", sino que con esos materiales construimos *nuestra casa propia*. Además, la ciencia bíblica del Primer Mundo está muy marcada por el contexto de la *modernidad*. Nuestro contexto, por el contrario, no es tanto la modernidad, sino la *liberación* de los oprimidos.

En nuestro camino hermenéutico latino-americano insistimos sobre todo en el *sentido espiritual* del texto bíblico, sin descuidar su sentido literal e histórico. El sentido espiritual tiene dos dimensiones: Primero, el sentido del texto mismo cuando es leído e interpretado directamente como Palabra de Dios, y segundo, el sentido del texto cuando descubrimos la Palabra de Dios en el Libro de la Vida a la luz del texto bíblico. La Biblia nos revela directa-

mente la Palabra de Dios, pero también la Biblia nos revela dónde y cuándo Dios se revela hoy en nuestra historia. Si yo descubro la presencia y la revelación de Dios en la historia actual a la luz de un texto bíblico, el mismo texto bíblico adquiere un nuevo sentido, hay una producción de sentido al interior del texto.

En las Comunidades ha sido muy importante la *distinción entre Biblia y Palabra de Dios*. La Palabra de Dios se revela en la Biblia, pero también se revela en nuestra historia actual. En nuestra hermenéutica hemos utilizado mucho un texto de San Agustín que dice: "La Biblia, el segundo Libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de fe y de contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios."[1] Las comunidades insisten hoy, con razón, en el primer libro de Dios, el Libro de la Vida: la Revelación de Dios en el cosmos, en la historia, en la comunidad, en las culturas y en las religiones ancestrales. La Biblia sería el segundo libro de Dios, para ayudarnos a descifrar ese Libro de la Vida. La Biblia también nos transforma a nosotros mismos para recuperar esa mirada de fe y de contemplación que nos permite descubrir en el Libro de la Vida esa gran revelación de Dios.

El sentido espiritual de la Biblia puede llegar a ser como un huracán y como un fuego en la comunidad (como en Pentecostés), por eso es muy importante *'controlar' el sentido espiritual* con el sentido literal e histórico del texto bíblico. Para establecer este sentido literal e histórico la ciencia bíblica viene en ayuda de la comunidad.

9. Métodos nuevos para vivir las Sagradas Escrituras

En la Lectura Popular de la Biblia hemos rescatado dos métodos para *vivir las Sagradas Escrituras*. Uno más espiritual llamado Lectura Orante de la Biblia y otro más militante del Ver-Juzgar-Actuar-Evaluar y Celebrar.

En la actualidad es importante en las comunidades y en las personas la *Lectura Orante de la Biblia* ('Lectio Divina'), método y escuela que nos permite *vivir* el sentido espiritual de la Biblia. En este ejercicio se une la oración, la lectura, la meditación, la contemplación y el testimonio. Surgen cuatro preguntas: qué dice el texto, qué me dice el texto, qué me hace decir el texto a Dios y cómo yo actúo conforme al texto. Los pasos concretos en este camino son los siguientes:

+ Oración en comunidad, especialmente para pedir la luz del Espíritu Santo.
+ Lectura del texto bíblico en comunidad, en voz alta y lentamente.
+ Comentario del texto entre todos los participantes de la comunidad.
+ Oración en silencio para recibir y escuchar el texto como Palabra de Dios.
+ Conversión y compromiso para vivir conforme a la Palabra de Dios.
+ Oración final de acción de gracias y de petición.

En toda esta hermenéutica espiritual el texto crece con la experiencia espiritual de la comunidad. La *Lectio Divina* no es un movimiento bíblico aislado, sino parte del Movimiento de Lectura Popular de la Biblia como lo hemos descrito en este artículo.

En el descubrimiento del sentido espiritual militante de la Biblia ha sido muy importante en América Latina el método *ver-juzgar-actuar*. Hoy también agregamos: *evaluar y celebrar*. Lo primero en este método no es leer la Biblia, sino hacer un análisis de la realidad (ver). En un segundo momento se lee la Biblia para hacer un discernimiento de la presencia de Dios en la realidad y para interpretar la realidad a la luz de la Palabra de Dios (juzgar). Luego se programa la práctica de transformación de la realidad (actuar), ya analizada (en el ver) y discernida por la Palabra de Dios (en el juzgar). Finalmente se hace la evaluación y la celebración del todo el proceso. La Biblia es leída así como un instrumento de discernimiento entre el ver la realidad histórica y el actuar en esa misma realidad histórica. La Biblia no está ni al comienzo ni al final, sino en el centro de un proceso que comienza en la realidad con el ver y termina en la realidad con el actuar. En América Latina hemos aprendido a des-

---

[1] Citado por Carlos Mesters, *Flor sin defensa*, Bogotá, Ed. Clar, 1984, p.28.

cubrir la Palabra de Dios con un ojo puesto en la Biblia y con el otro ojo puesto en la realidad histórica de nuestros pueblos.

10. La Palabra de Dios como fuente de vida y esperanza

Hoy necesitamos más que nunca reconstruir la vida y la esperanza, especialmente entre los más pobres y excluidos. La esperanza no es sólo una virtud teologal, sino una orientación estratégica, una metodología, una inspiración y una fuerza en la búsqueda de un mundo alternativo, donde haya vida para todos y todas en armonía con la naturaleza. En el sistema actual nos sentimos destruidos por la desintegración, la fragmentación, la crisis de valores, la ruptura de las relaciones sociales, la violencia y la corrupción. Nos imponen un modelo económico y tecnológico que excluye a las mayorías y destruye la naturaleza. Surge una globalización con características idolátricas y destructivas. Muchos se sumergen en la desesperanza, la confusión y la desintegración espiritual. Otros buscan la salvación en la fuga a un mundo ilusorio o en el sometimiento total y ciego al Poder, a la Ley y al Dogma, lo que destruye la Utopía, el Espíritu y la Libertad en la construcción del Reino de Dios. La Lectura Popular de la Biblia nos permite resistir a todas estas fuerzas de muerte y nos permite simultáneamente construir caminos de vida y esperanza.

La transformación de nuestra sociedad no tiene solamente una dimensión económica y social, sino también una dimensión cultural, ética y espiritual. América latina sigue siendo un continente profundamente religioso, por eso que ninguna revolución es posible sin una transformación de la conciencia religiosa, de los códigos e imaginarios religiosos colectivos y de la misma gramática o simbología de la fe. En este campo de las transformaciones espirituales la Lectura de la Biblia tiene una eficacia masiva y popular. Muchos movimientos sociales han comenzado con un trabajo de interpretación bíblica. La lectura Popular de la Biblia nos ayuda en la lucha directa contra el sistema, pero sobre todo en la resistencia ética y espiritual al espíritu del sistema. Nos permite estar en el mundo, sin ser del mundo. La Lectura Popular de la Biblia nos permite triunfar en esa lucha que describe Pablo en su carta a los Efesios: "nuestra lucha no es contra fuerzas humanas, sino contra los Poderes y las Autoridades que dominan en las tinieblas; nuestra lucha es contra las fuerzas espirituales del mal". En esta lucha utilizamos sobre todo "la espada del Espíritu que es la Palabra de Dios" (leer todo el texto de Ef 6,10-20).

Pablo Richard: ssee@correo.co.cr

Severino Croatto, un pionero de la Lectura Popular de la Biblia

Resumen
El artículo muestra una faceta poco conocida de este biblista, su compromiso con la Lectura Popular de la Biblia. También profundiza en la convicción de Croatto de que una exégesis cuidadosa es esencial para una hermenéutica bien fundada.

Abstract
The article shows a little-known facet of this biblical scholar, his involvement in Grassroot Reading of the Bible. It also deepens in Croatto's persuasion that a careful exegesis is essential for a well-founded hermeneutic.

1. Antecedentes de la lectura liberadora de la Biblia en América Latina[1]

Los principales antecedentes de lo que sería una nueva forma de leer la Biblia fueron los estudios bíblicos que se realizaban por los años 60 en las reuniones de las Comunidades Eclesiales de Base y de los movimientos juveniles y estudiantiles cristianos. Entre los católicos, estos movimientos fueron: la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Universitaria Católica (JUC) y el Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC). Entre los protestantes: la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE) y la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC).

Luego del Vaticano II y la conferencia del CELAM en Medellín (1968), surgió la corriente "post-conciliar", que en este continente presentó características propias, afines a las causas populares.

La constitución dogmática *Dei Verbum* abrió el camino para nuevas formas de interpretación de la Biblia. Los sacerdotes jóvenes que habían vuelto de Europa con una formación académica de alto nivel, la pusieron al servicio del pueblo y su búsqueda de justicia social. Esto dio lugar al surgimiento de una nueva manera de leer la Biblia, y de una nueva teología, la Teología de la Liberación.

Severino era uno de esos jóvenes sacerdotes.

2. El aporte de Severino a la LPB

Desde los comienzos de la LPB en Argentina, Severino estuvo presente, organizando y dirigiendo encuentros y estudios bíblicos. Enumerar todo lo que hizo en el campo de la LPB excedería los límites de este artículo, por lo que se verán sólo algunos ejemplos.

Fue uno de los asesores de los talleres de Revisión y Vida con el Evangelio, de la JOC. En esos encuentros se trabajaba principalmente con el Nuevo Testamento, relacionándolo con las situaciones que los jóvenes obreros estaban viviendo.

Posteriormente fue asesor en talleres de LPB del CoBi (Colectivo Bíblico). También trabajó con grupos populares en asentamientos y parroquias de barrio. Por ejemplo, los encuentros de LPB que hizo con inmigrantes paraguayos, en un barrio obrero al este de José C. Paz. Vivió en esa localidad por más de 25 años, y a menudo organizaba talleres con sus vecinos.

---

[1] Los datos históricos del punto 1 han sido tomados del artículo de Néstor O. Míguez, "Lectura Latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos": *Cuadernos de Teología* XX (2001), 77-99.

2.1 Encuentros ecuménicos e internacionales

En Julio de 1982, asistió al Primer Encuentro de Teología Pastoral del Cono Sur, que tuvo lugar en Caxias do Sul, Brasil. En ese encuentro dio una conferencia sobre "Comunidades eclesiales de base y relectura de la Biblia".

Fue uno de los fundadores de RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana). Desde 1988 fue miembro de su Consejo Editorial.

En mayo de 1990, participó en el Primer Seminario-Taller Ecuménico de Lectura Popular de la Biblia, en Buenos Aires. Escribió la memoria de este seminario-taller.[2]

Participó también del Primer Encuentro Internacional de LPB, organizado por el CMI, en São Paulo, el 1 de Agosto de 1991. En esa ocasión dirigió un estudio sobre "Pueblo y poderosos frente a los signos de Dios: una lectura de Hechos 3-4 desde el mundo oprimido".

2.2 Algunos talleres de los últimos años[3]

* 4.5.1996: "Identidad cultural y fidelidad al Dios de la historia" (taller IDEAS, Moreno).

* 25.5.1996: "La visión religiosa de Génesis 1-11" (taller: Arica, Centro Ignaciano de Estudio Bíblico).

* 8-9.6.1996: Jornada sobre "La formación del pueblo de Israel" (Quilmes: TCP).

* 13.11.1999: taller sobre Mc 7 (Isidro Casanova, Comunidad Florenciana; parroquia Guadalupe).

* 11-12.08.2001: taller sobre el libro de Job (Iglesia Metodista-Central de Montevideo).

* 01.12.2001 "La esperanza en tiempos de crisis" (reflexiones sobre Isaías 65-66) (CETS, Buenos Aires)

* 10.05.2003 "Apocalíptica: con estudio de Daniel y el Apocalipsis" (Iglesia Metodista-Central de Montevideo).

2.3 Publicaciones sobre el tema[4]

* "El encuentro ecuménico en la Palabra de Dios": *Criterio* n° 1453 (11 junio 1964) 410-412.

* "Pueblo e iglesia: dialéctica entre acontecimiento e institución": *APE* 2:2 (agosto 1974) 19-30.

* "Cultura popular y proyecto histórico": *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 3 (1976) 367-78.

* "Liberar a los pobres: aproximación hermenéutica", en VARIOS, *Los pobres. Encuentro y compromiso* (Buenos Aires: La Aurora, 1978) 15-28.

* "Los oprimidos poseerán la tierra (Recontextualización de un tema bíblico)": *Revista Bíblica* 41:4 n.174 (1979) 245-248.

* "Comunidades de base": *BTC* 6/1978, 229-230. BTC 7/1979, 185-186. *BTC* 8/1980, 261. *BTC* 9/1981, 213-214.

* "Hermenêutica e lingüística. A hermenêutica bíblica à luz da semiótica e frente aos métodos histórico-críticos": *Estudos Teológicos* 24 (1984:3) 214-224

* "La relevancia socio-histórica y hermenéutica del éxodo": *Concilium* n.189 (1987)

* Fichas de estudio sobre el evangelio de Lucas (barrio Arricau, José C. Paz, 1988).

* "La cuestión hermenéutica" (Lectura popular de la Biblia: Memoria del 1er. Seminario-Taller ecuménico, 23-25.5.1990: Bs. As) 9-19.

* "Origen y formación del pueblo de Israel (Desde las promesas hasta el don de la tierra)": taller bíblico, Quilmes, T.C.P., 8-9.06.1996

---

2 Ver la penúltima entrada de la lista que aparece bajo ***2.3 - Publicaciones sobre el tema***.

3 Datos extraídos de su curriculum.

4 Idem.

Severino escribió lo que fue el texto programático para una nueva hermenéutica liberadora, *Liberación y libertad - Pautas hermenéuticas*[5], que apareció en 1973. En él propone una lectura diferente del libro de Éxodo, hecha desde la realidad latinoamericana. Ese libro fue el antecedente de su obra más famosa –traducida a varios idiomas y conocida en todo el mundo– *Hermenéutica bíblica*[6].

Tanto en sus obras como en sus clases, Severino siempre sostuvo que una exégesis cuidadosa es el requisito ineludible para que una hermenéutica resulte realmente fructífera.

3. Articulación entre la exégesis académica y la LPB

Mucho se ha dicho sobre la relevancia de los métodos "académicos" en el contexto de la teología latinoamericana, y particularmente de la LPB. Se han levantado opiniones divergentes a favor o en contra del uso de las herramientas exegéticas. La mayoría de los biblistas y asesores que son contrarios a estos métodos ven el problema como una oposición entre exégesis y hermenéutica. Pero la falsa dicotomía entre ambas aproximaciones sólo puede deberse a falta de información. En realidad son complementarias.

Lo que se necesita para una LPB fecunda y bien fundada es una convergencia de exégesis y hermenéutica. Más aun, hay que recomendar una convergencia que incluya también a todas aquellas aproximaciones que prueben ser útiles para comprender el texto y descubrir su sentido:

- los métodos histórico-críticos[7] para entender el "detrás" del texto[8].
- el análisis sociopolítico, la antropología cultural, la historia, la arqueología, etc. también iluminan el "detrás" del texto.
- las aproximaciones sincrónicas, como la semiótica, la retórica, la lingüística, o el análisis narrativo, sirven para analizar los mecanismos interiores del texto en sí mismo.
- la hermenéutica es indispensable para traer a la vida el "delante" del texto[9], para hacer que el texto nos hable hoy.

Todo es útil para obtener un mejor conocimiento del texto. Nada es demasiado. Sin embargo, tenemos que usar sólo las herramientas que sean adecuadas para el texto en particular que estemos estudiando; algunas pueden resultar poco apropiadas o inoperantes. Y, por supuesto, en toda lectura contextual la experiencia debe estar en el centro de la exégesis. Los métodos exegéticos son solamente herramientas.

La sospecha es un elemento esencial en cada uno de los pasos de la exégesis. Consciente o inconscientemente, las ideologías se infiltran en todo. La objetividad es una meta imposible. De modo que debemos analizar con sospecha no sólo los datos y los métodos, sino también las tradiciones, las interpretaciones previas e incluso el texto mismo.

Nuestro afán por llegar a conclusiones hermenéuticas liberadoras no debe impedir que nos demos cuenta de que primero que todo, debemos hacer una exégesis meticulosa. Sólo de esta forma, evitaremos el error de hacerle decir al texto lo que se nos ocurra. Los textos tienen mensajes que deben ser desentrañados usando todas las herramientas exegé-

---

5 *Liberación y libertad - Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973; Lima: CEP, 1978 y 1980. Traducido al portugués como *Êxodo - Uma hermenêutica da liberdade*, São Paulo: Paulinas, 1983.

6 *Hermenéutica bíblica - Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, (Buenos Aires: Lumen, 2000); traducción al portugués por Sinodal-Paulinas, 1986. Ver también la más reciente *Hermenéutica práctica - Los principios de la hermenéutica en ejemplos* (Quito: RECU-Verbo Divino, 2002).

7 Ver: Severino Croatto, René Krüger y Néstor Míguez, *Métodos exegéticos* (Buenos Aires: ISEDET, 1996). Ésta es una obra única en su género, porque presenta, explica y trae ejercicios prácticos de los métodos histórico-críticos, el análisis sociopolítico, el análisis estructural y la hermenéutica.

8 Término de Paul Ricoeur para referirse a la historia del texto, los criterios que lo han precedido y han dado al texto su forma presente. En otras palabras, lo que quiso decir el autor.

9 Lo que el texto nos dice a nosotros, cuando lo leemos desde nuestro propio horizonte de comprensión.

ticas que resulten apropiadas. Sólo entonces, podremos interpretar esos mensajes hermenéuticamente y leerlos desde una perspectiva liberadora bien constituida. Un trabajo serio y riguroso, usando las herramientas exegéticas, dará mayor peso a nuestras conclusiones hermenéuticas. La convergencia de métodos es, por lo tanto, un requisito indispensable para una buena lectura hermenéutica.

4. Conclusiones prácticas

Queda pendiente la cuestión de cómo integrar exégesis y hermenéutica en el contexto práctico de los encuentros de LPB.

No se trata de ponernos a enseñar métodos exegéticos en los talleres.

El trabajo exegético es un requisito que debe cumplir previamente quien va a dirigir el taller. Lo ideal es que ya traiga el texto bien trabajado exegéticamente, que baje a los participantes sólo los puntos importantes en lenguaje sencillo, y que el grupo se dedique luego al trabajo hermenéutico en sí.

Por ejemplo, se puede explicar que el texto es un mito – o un poema, o una alegoría – y que no debe ser leído como si fuera un relato histórico, sino como lo que realmente es. Ahí estaríamos bajando a los participantes el principio esencial de la Crítica de Géneros y Formas, sin necesidad de nombrarla como tal. O decirles que lo que está en juego en el texto es una cuestión de honor, explicando brevemente lo que significaba el honor en aquella cultura, sin mencionar siquiera las palabras Antropología Cultural.

Sin embargo, el asesor o la asesora tienen que manejar muy bien todos esos métodos, para aplicarlos en forma adecuada. Para muchos puede resultar agobiante esta exigencia de una buena preparación académica, pero me temo que no hay salidas fáciles. Las personas que acuden a un taller de LPB, ponen su confianza en quien va a asesorarlas y esperan aprender muchas cosas nuevas en el encuentro. No podemos defraudarlas.

Cristina Conti: crisconti44@hotmail.com

Lo que me sale del corazón
Sobre la fuente y el rumbo de la interpretación de la Biblia

Río de Janeiro, 25 de enero del 2005

Querido amigo Milton,

Muchas gracias por la invitación a escribir algo en el número especial de RIBLA. Cuando pregunté: "¿Cuál es el tema?", usted respondió: "Algo que te salga del corazón y que tenga que ver con la interpretación de la Biblia en América Latina". Voy a intentar retomar un tema, sobre el cual escribí unas pocas líneas en el boletín del CEBI. Creo que este artículo mío va a estar medio inconexo, porque las cosas del corazón no siguen siempre la articulación de la razón.

Un día, yo estaba reflexionando sobre el salmo: "el Señor es mi pastor". Pensé dentro de mí: "Cuando yo digo *pastor,* viene a mi cabeza una idea de *pastor* que no es la misma que estaba en la cabeza de la persona que hizo el salmo". Y cuando yo rezo *mi* pastor estoy hablando de mí y no de la persona que hizo el salmo. Y muy probablemente, la experiencia de protección que yo siento al decir: "El Señor es *mi* pastor" es muy diferente de la experiencia de protección divina que llevó a aquella persona a hacer el Salmo. Y cuando digo: *Señor*, yo pienso en Jesús. Pero la persona que hizo el salmo no podía pensar en Jesús, puesto que escribió muchos siglos antes del nacimiento de Jesús.

Las tres palabras básicas de esta frase: "Señor", "mi", "Pastor", usadas tanto por el autor del Salmo como por mí, son como tres ventanas *iguales,* pero en dos casas *diferentes.* Si usted mira por estas tres ventanas hacia dentro de la casa de la persona que hizo el Salmo, usted va a ver algo muy diferente de lo que verá al mirar por las mismas tres ventanas de mi casa.

Otro ejemplo es el documento conciliar *Dei Verbum* sobre la interpretación de la Biblia. Al comienzo del documento, los dos mil y tantos obispos de la Iglesia católica, reunidos en el Concilio en los años 60 del siglo pasado, hicieron *suyas* las palabras de las primeras cartas de Juan, escritas hace 2000 años atrás, y dijeron "¡Aquello que vimos y oímos nosotros, ahora lo anunciamos a ustedes!" (1Jn 1,2.3). En esta frase, ellos se refieren a lo que ellos mismos, los obispos, pudieron "ver y oír" en aquellos días del Concilio y que, ahora, a través del documento, quiere comunicar a lo miembros de sus diócesis. El "*nosotros*" que, en el texto original, es Juan, ahora, en el documento del Concilio, son los obispos. Los destinatarios, mencionados con "*ustedes*", que, en el texto original, eran los miembros de aquella pequeña comunidad de Asia para la cual Juan dirigía su carta, ahora, en el texto de los obispos, son los millones de cristianos católicos del siglo XX. Los obispos usan las *mismas* palabras, las *mismas* letras, usadas por Juan, pero, en la boca de los obispos estas palabras se vuelven vehículo de una experiencia totalmente *diferente.* Todo cambió: los destinatarios, el remitente, el contenido, el lugar y la fecha. Lo único que no cambió fue la letra de la Biblia, el sobre, el embalaje. ¡Y a decir verdad, creo que todos nosotros usamos la Biblia así: Jesús, Pedro, Pablo, Lutero, San Francisco, Santa Teresita, los obispos, los pastores, lo papas, las comunidades, los religiosos, las religiosas, los católicos, los protestantes, los creyentes, usted, yo, todos! Todos nosotros, cuando tenemos una experiencia de Dios y de la vida, intentamos expresarla usando las palabras de la Biblia. Buscamos palabras en la Biblia para, por medio de ellas, revestir y expresar lo que sucede en el alma, en el corazón y en la práctica de la gente.

Aparentemente, la única vez en que no procedemos así es cuando hacemos exégesis propiamente dicha, es decir, cuando con ayuda del análisis científico, del griego y del hebreo,

buscamos determinar lo que significaba el texto en la época en que fue escrito. Digo "aparentemente", pues la realidad es otra. Recuerda a un exégeta alemán, creo que se llamaba Spitta. El hizo un análisis rigurosamente científico del Evangelio de Juan y llegó a la conclusión de que el texto actual es una composición de dos textos anteriores: uno más antiguo y otro más reciente. En el texto más antiguo, así concluía él, no había milagro. El milagro solo estaba en el texto más reciente. Después, llegamos a saber que él, Spitta, no creía en el milagro. Y ¿qué decir de las teorías de Michael Novak, exégeta norteamericano, que combina la exégesis científica con la economía capitalista y concluye que los profetas, para no equivocarse tanto, debían haber hecho un poco más de análisis de la realidad económica de su tiempo. Y las teorías de M. Noth, N.K. Gottwald y otros sobre el origen del pueblo de Dios en el tiempo de los Jueces? El contexto en que vivieron ellos en el siglo pasado influenció en la exégesis científica que hacían del texto bíblico. El ejemplo más bonito es el de Rudolf Bultmann, uno de los mayores exégetas del siglo pasado. Él llegó a elaborar la *Historia de las formas* y la *Desmitización* a partir de la experiencia dolorosa como capellán militar durante la primera guerra mundial (1914-1918). El contacto directo con los soldados en las trintrechas terribles de aquella guerra absurda lo llevó a hacer una relectura radical de las cosas de la Biblia. Hay muchos otros ejemplos.

Por eso, yo creo, Milton, que por mayor que sea el rigor científico, nadie se escapa. Nadie puede relegar sus propios ojos en el análisis que hace de los textos bíblicos. No existe una formulación inalterable, totalmente objetiva, de la verdad, que atravesaría los siglos, inmune a los cambios. Todos y todas, queriendo o no, revestimos nuestra experiencia actual con palabras antiguas de la Biblia. Así hacen los exégetas y los estudiosos, los obispos y los Papas, los pastores y los misioneros. Todo cambia, menos la cubierta, el embalaje, el texto bíblico. La Biblia se parece a aquellas ropas típicas, que no cambian a lo largo de los años, pero que en cada época, lugar y generación las usan diferentes personas. Usted ve a alguien andando en la calle y, de acuerdo al tipo de ropa que él o ella usan, reconoce a la persona y la función que ella ocupa, el trabajo que hace, o la fiesta que celebra. En la calle *reconocemos* a la novia, al padre, a la monja, al soldado, al policía, al rabino por la ropa que usan. Así, vestir la ropa de la Biblia trae un cierto *reconocimiento*. Todo es diferente: remitente, destinatario, fecha, lugar y contenido. Solo la ropa es igual. Es por la ropa que nosotros reconocemos a la persona, y es por la ropa que la persona se identifica y se presenta a los otros.

Esta es la pregunta que nos queda: ¿Por qué nos empeñamos en usar la Biblia como envoltorio de nuestros pensamientos, investigaciones, intuiciones y experiencias? Voy a intentar una respuesta. Quién sabe, usted tendrá otra respuesta. ¡Siento curiosidad por conocerla! Aquí va la mía:

Por el hecho de que alguien use las palabras de la Biblia para transmitir una experiencia que vivió, él está diciendo que su experiencia se sitúa en un río que viene desde los tiempos de la Biblia. O mejor, él expresa el deseo de beber del mismo pozo en que bebieron las personas del tiempo de la Biblia, y de sentirse animado por el mismo Espíritu que animaba a ellas en aquel tiempo.

Esta manera de usar la Biblia es muy antigua. Así era como se interpretaba la Biblia en el tiempo de Jesús y en los primeros siglos. Curiosamente y felizmente, esta misma tradición antigua reaparece hoy, sin etiqueta, en la manera de como el pueblo de las comunidades usa la Biblia. Lo que caracteriza la lectura cristiana de la Biblia son tres cosas: familiaridad, libertad y fidelidad.

Familiaridad: sentimos la Biblia como algo que es nuestro, de nuestra *familia*. Ella expresa lo que somos y vivimos. Expresa nuestra identidad, de la cual no queremos desligarnos sino que queremos profundizar cada vez más. Por eso, procuramos revestir nuestras experiencias con palabras de la Biblia. Dentro de la Biblia nos sentimos como en casa. ¡Es nuestro libro! Y por ser *nuestro* libro, podemos usarlo con libertad. Es el libro de cabecera que nos da identidad. Como dice San Pablo: "Se escribió para nosotros que estamos cerca del fin de los tiempos".

Esto me hace recordar a Tomás, un agricultor que vive cerca de João Pessoa. El decía así: "Cuando yo comencé en este camino en la Escuela Bíblica, fui viendo y sintiendo que la

Biblia no es broma. Que ella exige mucho de la gente. Exige que la gente viva lo que la gente oye, y lo que él va aprendiendo. Ahí yo aprendí que no sería capaz de permanecer en este camino. Pensé en dejar la Escuela Bíblica. Aguanté un poco más y entonces fui notando que si uno va dejando entrar dentro de uno a la Palabra de Dios, uno mismo se va divinizando. Así, ella se va adueñando de uno mismo y ya no se consigue separar lo que es de Dios y lo que es de las personas. Ni se sabe muy bien lo que es Palabra de Él y palabra del pueblo. Eso hizo la Biblia en mí. Entonces yo ya no pude dejar la Escuela Bíblica" (Por trás da Palavra 46(1988)28).

Esa manera de Tomas de usar la Biblia en la vida nos hace recordar a María, la madre de Jesús. Para hacer su salmo, ella hizo como Tomás: expresó su propia experiencia de Dios y de vida con palabras de la Biblia. Su salmo, el Magníficat, es una bonita colcha de retazos, casi todos sacados del libro de los Salmos.

Libertad: usamos la Biblia para expresar nuestras experiencias del siglo XXI. Cuando en ella encontramos afirmaciones que ya no combinan con la sensibilidad humana de hoy, nos tomamos la libertad de saltar el texto o de explicarlo simbólicamente. Por ejemplo, el breviario de la Iglesia Católica omite el Salmo 109(108) que solo habla de venganza. Jesús, Pablo y los primeros cristianos tenían la misma libertad cuando citaban el Antiguo Testamento: "¡Antiguamente se dijo, pero yo digo...!" En nombre de la Biblia, los doctores condenaron a Jesús. Jesús, usando la misma Biblia, rebate la acusación y, de cierto modo, se coloca a sí mismo como nuevo criterio de interpretación cuando dice: "¡El Hijo del Hombre es dueño del sábado!" La fidelidad de los doctores a la letra de la Biblia no consigue encuadrar la libertad del Espíritu que actúa en Jesús y le da una llave nueva para captar el sentido profundo de la letra y un criterio para condenar el fundamentalismo estrecho de los doctores.

Jesús tomaba esa libertad, no para reducir el mensaje al tamaño de su propio pensamiento, sino para ser fiel a la intención más profunda del mensaje. "¡No vine para terminar con la Ley, sino para llevarla a su pleno cumplimiento!" Su libertad era expresión de su fidelidad. Hoy ha crecido la sensibilidad de la conciencia humana. Ya no se acepta la violencia que aparece legitimada en nombre de Dios en muchas páginas del Antiguo Testamento. Si el profeta Elías hiciese hoy lo que, en aquel tiempo, en nombre de Dios, hizo con los 400 profetas de Baal, sin ninguna duda sería condenado a prisión perpetua.

Fidelidad: Si la conciencia nueva la humanidad nos lleva a contestar ciertos pasajes de la Biblia y a explicarlos de otra manera, no lo hacemos para adaptar la Biblia a nuestro modo de pensar, sino para poder ser fiel a la intención más profunda de la Biblia y de la vida y para preservar limpia la fuente de donde todo nace y continúa naciendo.

Algunas veces, sucede lo contrario. Cuando el estudio exegético muestra que mi interpretación forzó el sentido de la letra, entonces, la fidelidad me obliga a cambiar y a ser fiel a la letra. La letra es como los fundamentos sobre los cuales se levanta la casa. Pero la gente habita en la casa y no en los fundamentos de esta. La casa sin fundamentos es como casa encima de la arena. Por otro lado, cuando la fidelidad a la letra amenaza con aplastar la libertad del Espíritu, la reacción viene de inmediato y dice: "¡La letra mata, y solo el Espíritu es el que puede dar vida a la letra!"

Esto significa que, en el fondo, el criterio básico o la fuente de todo no es la Biblia ni el estudio de la Biblia, sino la experiencia que hoy tenemos de Dios y de la vida, y yo no estoy solo sino *yo* estoy dentro de la comunidad y dentro de la humanidad, y en comunión con ella, y de ella recibo mi identidad y sensibilidad. O mejor, el criterio básico está en esta interacción del texto del pasado con nosotros que hoy leemos el texto. En cierta manera, continuamos escribiendo la Biblia. Lo importante es el diálogo, el compartir, la escucha sin dogmatismos, tanto entre nosotros de hoy como con nuestro pasado y con la letra. En el momento en que alguien, o un grupo impone a los otros su manera de ver las cosas, y exijo obediencia en nombre de Dios, sin escuchar al conjunto, sin escuchar la letra y sin escuchar al Espíritu que sopla hoy y sin tomar en cuenta la experiencia de hoy, él se aísla, por más que él piense vencer la cabeza o el corazón.

Creo que debemos ir profundizando los tres rumbos: familiaridad, libertad y fidelidad, no como tres caminos diferentes o paralelos, sino como tres troncos que nacen de una misma

raíz. No de una raíz teórica, sino de la raíz de la experiencia de Dios y de la vida a través de Jesucristo.

De los tres caminos, el más importante es la familiaridad. Pienso que nos falta la familiariedad , sentirse en casa con la Biblia, como Tomás y María, como Jesús y Pablo, o como decía doña Ángela de Aratuba, Ceará, después de un cursito de Biblia: "¡No necesito salir de Ceará para entender la Biblia! ¡Ella actúa y está aquí mismo!" La familiaridad impide que la Biblia, el pasado, se convierta en un museo de la religión; impide que el fundamentalismo, sea el carismático o liberador, se apropie de la fidelidad y mate en nosotros la libertad. La familiaridad es la que genera la verdadera libertad de los hijos e hijas en la casa de los padres. Y pienso que la práctica actual de las comunidades nos puede ayudar.

El pueblo de las comunidades al leer la Biblia trae consigo su propia historia y tiene en el ojos los problemas que vienen de la realidad dura de su vida. La Biblia aparece como un espejo, *sím-bolo* (Heb 9,9; 11,19), de aquello que él mismo vive hoy así, se establece una unión profunda entre vida y Biblia que, algunas veces, puede dar la impresión aparente de un concordismo superficial. En realidad, es una lectura de fe muy semejante a la lectura que hacían las comunidades de los primeros cristianos (Hech 1,16-20; 2,29-35; 4,24-31) y la de los Santos Padre en los primeros siglos de las iglesias. A partir de esta unión entre Biblia y vida, los pobres hacen el descubrimiento, *el mayor de todos:* "Si Dios estuvo con aquel pueblo en el pasado, entonces Él también está con nosotros en esta lucha que hacemos para liberarnos. ¡Él también escucha nuestro clamor!" (cf. Ex 2,24; 3,7). Así va naciendo, imperceptiblemente, una nueva experiencia de Dios y de la vida que se volvió el criterio más determinante de la lectura popular y que menos aparece en sus explicitaciones e interpretaciones. Pues el mirar no se ve a sí mismo.

Nunca olvido un gesto que usted hizo, Milton, en 1987, en Belo Horizonte, en una celebración de la penitencia durante un encuentro del CEBI para elaborar un proyecto de formación. Usted cogió un estaca seca, la puso encima de un fuego que estaba encendido en el centro de la asamblea y dijo: "Todo lo que hicimos con la Biblia en el nivel de formación: investigación, estudio, cursos, proyectos, profundización, comentarios, sino está al servicio de los grupos de base, donde la Palabra de Dios entra en la vida" –en este momento dejó caer en palo en fuego– "¡que sea quemado y olvidado!".

¿Cómo hacer que esta familiaridad, libertad y fidelidad crezcan y comiencen a marcar todo el trabajo que hacemos con la Biblia? Creo que esto es más difícil que lo que la gente se imagina. La visión tradicional del origen del Universo, que forma el telón de fondo de toda la revelación bíblica, está cambiando por completo por las nuevas informaciones que nos proporciona la ciencia. Todo deberá ser repensado. Bultmann apenas tocó la superficie.

Pienso que vale la pena profundizar e investigar la tradición de la lectura judía de la Biblia que tenía vigor en el tiempo de Jesús y de Pablo, y la tradición que marcaba la lectura de la Biblia en la época anterior a la separación de las iglesias. No para hacer como ellas hicieron. ¡No! Sino para más allá de las interpretaciones de ellos, captar la intuición profunda con que se aproximaban a la Palabra de Dios, intuición marcada por una familiaridad que les daba una libertad que hoy nos hace falta, y también marcada por una fidelidad que era capaz de cuestionar el fundamentalismo que se agarraba a la letra.

Milton, esto es todo lo que me pasa por el corazón como un viento que no para. Es una pregunta que me cuestiona y me ilumina en mi manera de leer la Biblia. Quien sabe si su respuesta no es diferente de la mía. Si lo fuera, me gustaría escucharla para poder compartirla y enriquecernos mutuamente. Un abrazo grande para ti, para Rosi, Débora, Raquel y Priscila,

Frei Carlos

Fidelidad y compromiso
Enfoques evangélicos

Resumen
El artículo aborda la temática de fidelidad y compromiso, recordando experiencias de personajes y textos bíblicos en contextos de dominación, conflictos y violencia. Afirma la importancia de la alegría y de la alabanza como expresión de esta espiritualidad. Destaca textos como Lucas 1-2; Hechos 2-3; 16; Gálatas 2; 1Corintios 1; Salmo 72. Con esto, también se hace memoria del caminar de *RIBLA* en fidelidad a Dios y en compromiso a los pobres y a las minorías cualitativas.

Abstract
The article approaches the theme of fidelity and engagement, remembering the experiences of persons and biblical texts in contexts of domination, conflict and violence. It is affirmed the importance of happiness and worship, as expressions of this spirituality. Texts as Luke 1-2, Acts 2-3; 16; Galatians 2; 1 Corinthians 1 and Psalm 72 are remarked. With this, it is also remembered the walking of RIBLA in fidelity to God and in compromise with the poor and marginalized people.

Rememorando

Este número conmemorativo de *RIBLA* hace memoria, celebra y reafirma su compromiso junto a las personas y clases empobrecidas, entre ellas en especial minorías cualitativas.

La base de este compromiso reside en la propia fidelidad de Dios, personal e históricamente manifiesta y testimoniada desde milenios hasta hoy en las más diversas culturas. Una de las afirmaciones básicas de los textos bíblicos, y continuamente retomada, es que Dios es fiel a su Palabra creadora y a su creación. Esta fidelidad se ha demostrado liberadora, dinámica y abierta. Ella está marcada por la creatividad que sabe y propone releer y redecir Palabra a partir y hacia dentro de nuevas situaciones. Y esto, sin ninguna duda, viene marcado también por conflictos de interpretación, de comprensión, de opción y actuación histórica, y por lo tanto sociopolíticas.

La fidelidad divina es simiente que hace germinar nuestra fe, y la sustenta en medio a los conflictos, dificultades, inquietudes, crisis... a través de su Palabra siempre encarnada de nuevo. Esta nuestra fe-respuesta, igualmente en un dinámico proceso de reciprocidad y gratitud, se expresa como fidelidad para con Dios y con su proyecto liberador. Esta fe-fidelidad se vivencia en el día-a-día como compromiso junto a personas a quienes se destina y que se vuelven sujetos del proceso de liberación inaugurado y querido por Dios. En este proceso, todas las situaciones de caos, injusticia, opresión, dependencia, discriminación, exclusión... se pueden transformar, recrear. Este es el principio de la esperanza que calienta nuestro compromiso. Esta es la dinamicidad del poder del Espíritu que actúa en y a través de nosotros en lo banal y en lo importante de lo cotidiano de nuestras vidas.

En este momento, quiero reflexionar sobre la fidelidad y el compromiso a partir de los personajes, experiencias y textos bíblicos específicos, que también marcan el caminar de RIBLA.

Lidia, protagonista de la fe comprometida con la vida amenazada

Quiero conmemorar, en este ensayo, la memoria de Lidia, la primera mujer que vino al baile en RIBLA[1] y que después de esto, también a través de otras publicaciones nuestras, ya

[1] RICHTER REIMER, Ivoni, "Reconstruir historia de mujeres – Reconsideraciones sobre el trabajo y estatus de Lidia en Hechos 16", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.4, 1989, p.37-50.

no se la puede silenciar. Lidia ganó vida en la vida de millares de mujeres en todo el mundo que, como ella, viven de su arduo y esforzado trabajo, profesando y viviendo su fe en Dios que libera. Con nuestros estudios de Hechos 16,11-15.40, Lidia fue liberada del nicho exegéticamente protegido por 'madame europea' para volver al baile de la vida de las mujeres trabajadoras en la lucha por la dignidad, liberación y autonomía. Leer a Lidia es rescatar su importante función en el cotidiano socio-económico y religioso como mujer autónoma e independiente que, dentro de una sociedad patriarcal, construyó su vida como líder junto a un grupo de mujeres que trabajan y, en los peligros de las carreteras de entonces, migran para vender sus productos. Dentro del contexto mediterráneo del siglo I, se puede entender a Lidia como *patrona,* como también lo fue Febe (Rm 16,2)[2]. Se trata, por lo tanto, de devolverle un *status* de protagonista de la resistencia a valores y normas patriarcales instituidos, reconocerla, 'protectora' de mucha otra gente. Percibimos su vida y actuación como expresión de una política construida a partir del reverso de la historia, como mujer que actúa e interviene tanto a nivel doméstico, como también público...

Pero no solo es por esto que Lidia es importante para la vida de millares de mujeres y decenas de hombres. Ella se convirtió también en modelo de fe como líder de la comunidad, tanto judía (en cuanto prosélita temerosa de Dios) cuanto judeo-cristiana. Su fe se expresó como fidelidad y compromiso. Su manera de hablar en Hch 16,15, y el desentramado de la narrativa afirman esto: Después de oír la Palabra y ser bautizada, se incorpora al grupo religioso judeo-cristiano, y pronuncia las siguientes palabras: "Si ustedes juzgan que yo soy fiel[3] al Señor, entonces ¡entren en mi casa, permanezcan en ella!" su fidelidad a Dios=Señor descarta simultáneamente una fidelidad al señor del Imperio=emperador, se expresa el compromiso de ofrecer cobijo a los misioneros, que pasan a ser sus protegidos de acuerdo con las normas de hospitalidad de aquel tiempo y contexto. Quien hospeda se vuelve responsable por los huéspedes frente a las autoridades locales, en el caso de que ellos tuvieran problemas con ellas. En una colonia romana, donde rigen las mismas leyes de Roma, la inminencia del peligro al cual los misioneros Pablo y Timoteo están expuestos es inevitable y previsible. Por eso, y por los acontecimientos narrados que suceden, la manera de hablar de Lidia demuestra conocimiento jurídico y político: quien transgrede alguna ley o costumbre romana, entre ellas las religiosas, está legalmente amenazado de castigo (ver Hch 17,7-9).[4]

En este contexto, el ejemplo de fidelidad de Lidia a Dios le da un *status* de protagonista de una fe comprometida con la vida en libertad pero amenazada, en situaciones concretas y cotidianas peligrosas y adversas. En Lidia, fidelidad y compromiso son expresiones de espiritualidad que interactúan con situaciones políticas, y que adquieren un *status confessionis.*

Fidelidad en el compromiso con los pobres versus procesos de violencia

Uno de los presupuestos evangélicos es que la gracia manifiesta y vivenciada en y a través de Jesucristo nos libera de toda forma de corrupción y de mecanismos de sumisión que construyen y legitiman la dominación. Esta es una afirmación central que tenemos en Gál 2: la liberación experimentada –obra de la fidelidad de Dios y de nuestra fe-respuesta– no puede ser más reducida a la esclavitud a través de otros evangelios que imponen reglas de subordinación y de conductas retributivas para 'merecer' la salvación (Gál 2,4-5). La liberación fir-

---

2 El término griego *prostatis* tiene su correspondiente latino como *patrona, praefecta,* que describe la función de alguien que ofrece protección y posibilidad de sobrevivencia a otras personas, también a través del trabajo conjunto. Mayores detalles sobre Rm 16,1-16, ver mi artículo "A economia dos ministérios eclesiais - Uma análise de Romanos 16,1-16", en *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, vol.13, n.5, 2003, p.1079-1092.

3 Es interesante observar que el término *pistén*, aquí utilizado para significar "ser fiel", es el mismo término utilizado para "fe". Semánticamente, fe y fidelidad tiene la misma raíz griega.

4 El historiador Pedro Paulo Funari dedica un pequeño parágrafo de su libro para hablar sobre la tolerancia que la religión oficial romana dedicaba a las religiones de otros pueblos (FUNARI, Pedro Paulo, *Grécia* e *Roma - Vida pública* e *vida privada - Cultura, pensamento e mitologia - Amor* e *sexualidade*, São Paulo, Contexto/Pinsky, 2001, p.114-115). Esta tolerancia "no existió para con la religión cristiana" (ídem, p.130), tanto por motivos religiosos cuanto políticos. Por eso, se dieron las persecuciones y los martirios y en los dos primeros siglos.

mada en la fidelidad mutua, simbiosis divino-humana, conoce y se expresa en una agenda mínima que es "recordar a los pobres" (2,10). La libertad y la verdad alcanzadas a través de la gracia se revelan en el compromiso con los pobres. Este "recordar" no es algo esporádico ni mendigante por ocasión por ocasión de las grandes fechas religiosas... Bíblica y semánticamente, *mnemonéuo* es tener y hacer memoria histórica, recordar profundamente; es rememorar el proyecto de Dios para con los pobres[5], y colocarse junto a este servicio, en esta liturgia en lo cotidiano de nuestras vidas.

Este compromiso evangélico paulino está presupuesto también en 1Co 1,18-31, que revela la lógica de la inversión de valores o de la superación de los valores instituidos como si fueran referencial y diferencial en la construcción del proyecto de Dios en favor de los pobres y de las minorías cualitativas. Este compromiso se reafirma igualmente en Hch 20,17-35 a través de la memoria viva presente en las comunidades, en las cuales actuaba Pablo. El compromiso con los pobres y las minorías cualitativas forma, por lo tanto, una base constitutiva e inalienable del proyecto y del servicio evangélico paulino.

Otros textos paulinos y deuteropaulinos reinauguran mecanismos de dominación y de control (por ejemplo 1Cor 14,34-35; Ef 5,22-6,9), que históricamente se mostraron vencedores y fueron vividos como manifestación de violencia principalmente contra las mujeres, los niños y las personas esclavas. ¿Cómo es que un texto y una experiencia originalmente liberadoras para estos grupos pudieron transformarse y ser transformados en referencial dogmático que sustenta procesos de violencia, que se expresan no solo física sino también psíquica y religiosamente?

Procesos de institucionalización y jerarquización de funciones, también eclesiales, aliados a estructuras dominadoras de poder, contienen en su panza expresiones y mecanismos de esta violencia. Siempre cuando se cuestiona a un poder instituido o en proceso de institucionalización, él reacciona en forma violenta. Reflexionando sobre estos procesos de violencia, José Severino Croatto muy suave, ya hablaba de la "primera violencia" presente en todas las formas de sociedad. Esto también vale para las primeras comunidades judeo-cristianas que eran heterogéneas en su composición socio-económica y étnico-cultural. Como dice Croatto, la primera violencia generalmente la utilizan los representantes del poder instituido, para garantizar el cumplimiento de leyes que regulan las prácticas sociales [y las normas eclesiales], en principio queriendo proteger a los desvalidos, pero en la práctica volviéndose en contra de ellos. Así, "la primera violencia, aquella que es producto del 'abuso del poder', genera estados de injusticia, de desorden en las relaciones sociales"[6]. Entonces se sigue una "segunda violencia", queriendo restaurar aquella injusticia a través de castigos y multas en el poder ejercido por los reyes, jueces, líderes eclesiales. Sucede que también aquí fácilmente "esa función se corrompa y se vuelva opresora, protegiendo a los gestores de la injusticia primera en lugar de proteger a los débiles y a los oprimidos. Esta es una *segunda* violencia, que apoya a la primera y deja al oprimido completamente indefenso"[7]. Esto, entendido al interior de las dinámicas de control eclesial, significa la marginación gradual de grupos que Pablo todavía llama libres.

Por lo tanto, desde temprano ya existen textos y contratextos, procesos de liberación mezclados con procesos de control y de subordinación. En fidelidad al proyecto de liberación y en el compromiso con los pobres y las minorías cualitativas, se vuelve cada vez más necesario, en una dinámica de análisis de discurso[8] leer, interpretar y evaluar todos estos textos. Y vamos a darnos cuenta que muchas veces estos textos se revelan contradictorios. Si no los leemos con equilibrio crítico, desde el proceso histórico-interpretativo, ellos pueden traicionar

---

5 Ver, por ejemplo: Mc 8,18; Jn 16,4; Hch 20,35; 1Ts 1,3ss. 2,9-12.

6 CROATTO, José Severino, "Violencia y desmesura del poder", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.2, 1988, p.9.

7 CROATTO, José Severino, "Violencia y desmesura del poder", p.9.

8 Sobre el análisis del discurso y la literatura bíblica, ver MATOS, Keila Carvalho de, *Protagonismo e resistência de mulheres no discurso de Paulo em 1Corintios 11 e 14*, Goiânia, Universidade Católica de Goiânia, 2004 (disertación en Ciencias de la Religión).

el proyecto de Dios para con los pobres y las minorías cualitativas y falsificar la fidelidad histórica de Dios junto a esos grupos.

Fidelidad y compromiso expresos en la alegría

La espiritualidad comprometida con el proyecto liberador de Dios tiene una de sus más importantes expresiones en la alegría, en el júbilo y en la alabanza. Los textos bíblicos están atravesados por esta experiencia que emerge de la vivencia del amor misericordioso de Dios. Dios oye, armoniza, acoge, perdona, cura y libera; va realizando su proyecto de fidelidad junto a las personas.

Esta actuación de Dios y la respuesta-alegría de las personas se las puede percibir en muchos textos. Los textos de anunciación y nacimiento de Juan Bautista y de Jesús focalizan esta perspectiva (Lc 1-2): es obvia la alegría por la intervención de Dios en la historia personal y sociopolítica,[9] principalmente porque Dios se revela para y a partir de las personas y las cosas "que no son" frente a los valores socioculturales establecidos (Lc 10,21par.; 1 Cor 1,26-31). En esta perspectiva, también las promesas contenidas en las Bien-Aventuranzas son motivo para alegría y júbilo (Mt 5,12). Esta alegría renovadora se expresa, por esto mismo, igualmente en la construcción de nuevas relaciones a partir de una espiritualidad fiel a Dios y comprometida con el bien-estar común y solidario de las personas más necesitadas (Hch 2,46; 2Cor 8,1-7). Entre ellas se encuentran las personas enfermas, que, agradecidas con el restablecimiento de la salud a través de la curación, expresan su alegría y su alabanza mientras que esta intervención divina también suscita la admirable alegría del pueblo (Hch 3,1-10; Mc 2,1-12; 7,37). Esta misma alegría y la demostración de la alabanza están escatológicamente prefiguradas por todas las personas que perseveran fieles a este proyecto liberador de Dios en un mundo marcado por la dominación, la injusticia, la ganancia y la guerra (Ap 21,1-22,5).

Conmemorando

Desde su primer número, RIBLA ha participado de este caminar fiel y comprometido con el proyecto de Dios que se va concretizando y encarnando en nuestra vida. ¡Esto necesita ser afirmado y celebrado! En sus estudios sobre los Salmos, José Severino Croatto insistía en la importancia y necesidad de que estos deben ser leídos en perspectiva latinoamericana de liberación, insistiendo en la "promoción y realización de la *mishpat* y de la *sedaqah*"[10] como expresión condensada del proyecto de liberación de Dios. A través de nuestros trabajos conjuntos, motivados por nuestros maestros-compañeros, RIBLA ciertamente ha contribuido a este tipo de lectura, pero también en la construcción de relaciones de paz a través de la justicia. Conforme a su interpretación del Salmo 72, permanezcamos en la seguridad de que, también con nosotros, Dios

> "librará al pobre suplicante, al menesteroso y al que nadie ampara;
> tendrá compasión del pobre y del débil; las vidas de los pobres salvará.
> De la opresión y de la violencia sus vidas rescatará...
> ¡Que se bendigan mutuamente en él todas las naciones, y lo proclamen dichoso!
> ¡Bendito Yavé, Dios de Israel, aquel que hace maravillas por sí solo!
> ¡Bendito su nombre glorioso para siempre, llena su gloria a toda la tierra!
> ¡Amén, Amén!

Ivoni Richter Reimer: ivoni_rr@hotmail.com

---

9 Ver mi artículo: "Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista... y la salvación se hace cuerpo", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.44, 2003, p.32-52; CROATTO, José Severino, "La 'hija de Sión' en Lucas 1-2 - La *imitatio* y la interfiguralidad tipológica en la narrativa lucana", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.46, 2003, p.17-31.

10 CROATTO, José Severino, "La figura del rey en la estructura y en el mensaje del libro de los Salmos", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.45, 2003, p.36-58.

La Biblia - ¿Palabra autoritaria o autorizante?

Resumen
¿Cómo debemos entender la autoridad bíblica en nuestro mundo hoy? Este ensayo revisa los pasos desde la etapa en que la palabra de Dios a Moisés, los profetas y sabios, y los apóstoles era lo importante, pasando por la atención a los libros que preservan esos dichos, entonces el momento de reconocer su uso litúrgico y didáctico en las iglesias, llegando a nuestra época. Hoy que enfrentamos las grandes amenazas que pueden liquidar el experimento humano, llegamos a un punto en que el valor principal de estos libros es la Palabra de un Dios Vivo que autoriza a resistir fuerzas demoníacas y crear nuevas estructuras que den vida.

Abstract
How are we to understand the authority of the Bible in our world today? This essay reviews the steps from a first moment when what was important was the word of God to Moses, the prophets and wise men, and the apostles, through another step when attention was given to the books because they preserved these words, to another when the books were recognized for their importance in liturgy and instruction, to our time. Today when we face enormous challenges that threaten to end the human experiment, we reach a point where the main value of these books is the Word of the Living God that authorizes us to resist the demonic powers and to create new social structures that will provide for life.

Clásicos

A lo largo de los siglos los libros que llamamos colectivamente la Biblia y que encuadernamos como uno solo se han impuesto como clásicos, unos más y otros menos. Un clásico es parte del acerbo común a una cultura. Como tal se puede hacer referencias a él con el supuesto de que otras personas de la misma cultura sepan a qué una se refiere. El libro del Génesis tiene en alta calidad esta característica. No hay que dar explicaciones al mencionar a Adán y Eva o el Diluvio de Noé. El libro de los Salmos, el de Job, el profeta Jonás y los cuatro evangelios gozan de la misma calidad de clásicos. Son un elemento común en algún grado a cualquier persona de Occidente.

Otros libros que suelen encuadernarse en nuestras biblias son clásicos que gozan de menos centralidad en la cultura occidental. Así es con Rut, Ester, Qohélet, y el Apocalipsis de Juan. Un devoto cristiano o una persona de mediana cultura los conoce y se pueden usar referencias a ellas en la literatura. Así un crítico social como Carlos Marx puede referirse a "la marca de la bestia" sin dar la referencia al Apocalipsis.

Los creyentes no debemos despreciar esta característica de la Biblia, pues no da un amarre con nuestra cultura, un ancla común a creyentes y no creyentes. Pero hay también libros en nuestras Biblias que no tienen calidad de clásicos. Los profetas Ezequiel, Oseas o Nahúm, y las epístolas de Pablo y las de Santiago, Pedro y Judas no pueden suponerse conocidos por personas cultas. Aquí se introduce otro tema pertinente, el uso en la instrucción y devoción cristianas. Los profetas y las epístolas son útiles para la instrucción en la fe, algunas más y otras menos. Para creyentes es importante aprender de la justicia social por los escritos que dejaron los seguidores de los profetas. También es importante analizar la vida en iglesia a la luz de las cartas dirigidas por los apóstoles y sus seguidores a las iglesias incipientes del primer siglo.

Nadie discute el hecho de la autoridad de los libros bíblicos como clásicos y como textos de enseñanza cristiana. Es un hecho palpable –para nosotros en el Occidente. Si vamos a regiones donde predomina el budismo, el islam o regiones de pueblos autóctonos el asunto se plantea como tema de polémica o de persuasión evangelística. Esto tiene su importancia, pero en este ensayo queremos limitarnos a la Biblia dentro de las comunidades cristianas. Partimos de un hecho indiscutible: Estos libros son clásicos y son textos de fe. Necesitamos pasar a un breve recuento de cómo estos libros llegaron a considerarse textos de fe.

Los orígenes de los libros "bíblicos"

En sus discusiones con los fariseos y escribas y en su enseñanza a sus seguidores, Jesús hace referencia a "la Ley y los Profetas". Por las disputas con los maestros de la fe, los escribas y los fariseos, es evidente que Jesús comparte un respeto común por la Ley y los Profetas. Considera que en el "amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente" (Dt 6,5) y el "amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Lv 19,18) dependen toda la Ley y los Profetas (Mt 22,40). Sin embargo, es evidente que su autoridad no viene de estar en los libros de Moisés, que contienen muchas leyes además de éstas, sino en su síntesis de todo lo que Dios exige, cosa que no es evidente por la lectura de los libros. Si tomamos las seis antítesis del sermón de la montaña (ira, adulterio, divorcio, juramentos, venganza, y amor a los enemigos, Mt 5,21-48) vemos que Jesús puede hacerlos más rigurosos que Moisés (ira, adulterio, divorcio, juramentos) o puede cancelarlos con enseñanzas que produzcan paz entre adversarios (venganza, amor a los enemigos).

En el relato de la caminata a Emaús (Lc 24,12-35) encontramos al Cristo Resucitado dictando cátedra sobre cómo los profetas supieron de la pasión y muerte del Mesías desde antes que sucediesen los eventos. Aquí el Jesús resucitado de Lucas interpreta su reciente ejecución judicial como un acto más de la historia de la salvación al insertarlo en la historia de la salvación testimoniada por los profetas, y a la vez, se presenta como el primero en leer los profetas como predictores de su propia vida. Ambas cosas son fundamentales para la fundamentación de la fe cristiana pero no son argumentos en defensa de la autoridad de los profetas que, como se ve de sus discusiones con los fariseos y escribas, Jesús aceptaba como natural en su mundo cultural judío.

Los escritos de Justino Mártir (años 140-155 e.c.), un filósofo que se convirtió al seguimiento del camino cristiano, presentan un uso polémico de la ley y los profetas. Recuérdese que ni judíos ni cristianos tenían aún biblias sino rollos de libros de Moisés y de los profetas. En su defensa de la fe de los cristianos ante las autoridades romanas, sus Apologias, Justino establece la autoridad de Moisés y de los profetas sobre dos fundamentos, su antigüedad y su previsión de sucesos futuros (ver I Apología 23 y otros). La importancia de su antigüedad viene de su creencia que Platón y los demás sabios aprendieron de Moisés sobre la creación del mundo y otras cosas difíciles. Si el Génesis y el Timeo de Platón enseñan la creación del mundo, y si Moisés es anterior a Platón, Justino concluye que Platón reconoció los méritos del maestro Moisés y aprendió de él. El mismo argumento aparece en la autobiografía intelectual con la que Justino empieza su diálogo con Trifón el sabio judío. En este Diálogo con Trifón Justino cita muchos largos pasajes tomados de las profecías de David (los Salmos) y de Isaías. Ambos predijeron los sucesos de la vida del Mesías. Veamos. El uso de los libros de Salmos e Isaías es muy evidente e inconfundible. Pero, su importancia no estriba de que sean libros autorizados sino de que testifican que los profetas hicieron anuncios humanamente imposibles. Esto demuestra que hablaron por revelación. Que se hayan conservado sus dichos por escrito permite que se conocieran siglos más tarde. Sus profecías son revelaciones y lo serían aún si nunca se hubieran escrito. La autoridad está en los dichos más que en los libros que los recogen.

Ireneo, obispo de Lión (Galia), en el último cuarto del siglo II de la era común, fue el primero en reconocer la autoridad de los escritos apostólicos al lado de la Ley y los Profetas. A diferencia del filósofo Justino, Ireneo está en línea con Jesús y los fariseos en considerar que los libros como tales, libros que se leen en el culto, tienen una autoridad propia. La gran preocupación de Ireneo era lo que él veía como una infiltración en las iglesias de falsos maestros que decían que sus fábulas era enseñanzas de Jesús transmitidas por los apóstoles. Era importante establecer cuál fue la verdadera enseñanza de Jesún y cómo se podía reconocer. Para Ireneo no era tanto que estuviera escrito el testimonio sino que hubiera seguridad de que el testimonio provenía de un apóstol que anduvo con Jesús. Los bárbaros, dice, fueron evangelizados en la verdad sin que tuvieran escritos apostólicos en sus idiomas. Pero Ireneo cree que los evangelios auténticos son cuatro y solamente cuatro, los de Mateo, Juan, Lucas y Marcos, que recogen enseñanzas de los apóstoles, los dos primeros por ser escritos por apóstoles, y Lucas y Marcos por haber recibido sus informaciones de los apóstoles Pablo y Pedro, res-

pectivamente. La autenticidad de estos libros testimoniales y la falsedad de los falsamente llamados evangelios de Tomás y de Santiago se desprenden de que son recibidos en las iglesias que fueron fundadas por apóstoles, ante todo Roma donde enseñaron Pedro y Pablo.

Para Orígenes, el gran maestro que floreció en toda la primera mitad del siglo tres de la era común, las cosas se van sistematizando. Orígenes conoce "Los Libros (*ta biblia*)", aunque no tenga aún todos en un sólo volúmen sino en muchos rollos. Ya la autoridad es inherente a los libros y no solamente por contener como lo hacen testimonios de profetas de Dios y apóstoles de Jesús. Orígenes dedica muchísimo esfuerzo a purificar el texto de los rollos que circulan en las iglesias, ya que ha descubierto que en las copias muchos defectos se han introducido. Para él estos rollos como escritos son inspirados por Dios (ver su obra *Peri Arjón*). La inspíración de los profetas ya establecida por Filón, filósofo judío también egipcio y contemporáneo de Jesús, pasa para Orígenes de los profetas a los libros.[1]

En el siglo cuarto, con la aceptación del cristianismo como religión oficial del imperio romano, la situación cambia. Por un lado, con fondos de la tesorería del imperio se imprimen volúmenes que contienen toda la Biblia. Se preservan hasta hoy dos biblias completas del siglo cuarto, los llamados Códices Vaticano y Sinaítico. En la Historia Eclesiástica de Eusebio a principios del siglo y con la carta pascual de Atanasio patriarca de Alejandría del año 367 pasa el énfasis a qué libros se usan en las iglesias en su enseñanza y su liturgia. Estas son las autorizadas.

Palabra del Dios vivo

Si tratamos de entender teológicamente el proceso de creación de una lista de libros que componen una sagrada Biblia (recuérdese que Biblia es el plural de *biblion*, libro), veremos que todo comienza y termina con la recepción de la palabra de Dios. Moisés el profeta legislador, los profetas y los sabios de Israel fueron inspirados por Dios para recibir y transmitir su palabra a su pueblo. Si Justino, Ireneo y los demás tempranos teólogos citaron las palabras de sus libros fue por creer que contenían la palabra que Dios les había dado para la instrucción de su pueblo.

El mismo proceso lo pudimos ver con los escritos del "nuevo testamento" o "nueva alianza" que Dios otorgó a la iglesia cristiana. Dios dirigió su palabra a través de su hijo Jesús quien lo transmitió como enseñanzas a sus apóstoles. Ellos a su vez lo transmitieron a los obispos a quienes nombraron para gobernar las iglesias de las ciudades principales, y a la vez lo entregaron por escrito a estos mismos obispos. Hoy los evangelios y las epístolas se leen en espíritu de obediencia porque transmiten la palabra de Dios.

Es importante constatar que tanto para los profetas y sabios de Israel como para los apóstoles que establecieron las iglesias, la palabra de Dios fue en su origen oral y su escritura puede entenderse como "memorias" de la comunicación de Dios con su pueblo en días pasados. De hecho Justino dice que los cristianos leen las memorias (*apomnemonéumata*) de Jesús en sus reuniones –los libros que hoy llamamos los evangelios.

Poner por escrito en libros la palabra de Dios lo congela y puede llevar a falsas interpretaciones, como si Dios habló en siglos pasados pero ha dejado de hablar hoy. Nosotros afirmamos que Dios es un Dios vivo. Cuando habla a su pueblo lo hace de modo pertinente para el momento y las circunstancias. Un padre no habla de la misma manera con su hija adulta que con su nieta de edad tierna. El modo con que un marido habla con su mujer en la intimidad del hogar no es el mismo con que se comunican los dos en una fiesta pública. Una visita a quien celebra su cumpleaños no exige las mismas palabras que una visita a un enfermo. La palabra oral es pertinente para las circunstancias en que se pronuncia. Si se escribe esa palabra se la congela y deja de ser siempre pertinente para circunstancias futuras.

Esto significa que la lectura de la Biblia como palabra de Dios tiene que ser una actividad dinámica. Por ser los libros que componen la Biblia tan diversos entre sí pareciera que siempre hay algo para cualquier momento. Hay salmos de alabanza y hay salmos que son oraciones de protesta. Hay poemas de amor y hay profecías que son denuncias de males que ha-

[1] Si esto fuera un bosquejo de la historia del canon, deberíamos revisar el uso que hace Orígenes de libros que no son ni Ley ni Profetas, como Job y Cantares.

ce el pueblo a sus hermanos y hermanas pobres. Esta diversidad manifiesta la sabiduría del Espíritu Santo al entregarnos una colección tan diversa como la palabra de Dios para nosotros. Pero para que la palabra sea "para nosotros" es preciso saber leerla con la sabiduría de que la lectura es siempre una nueva producción de sentido, como insistió nuestro recordado maestro Severino Croatto. El libro escrito se vuelve una palabra dinámica cuando se lee en circunstancias nuevas de la vida.

Para llegar a donde queremos llegar para tratar la pregunta de nuestro título es preciso pasar de la cuestión puramente formal de la palabra de Dios a la cuestión material. ¿En qué consiste esa palabra? ¿Cuál es el tema que estructura sus detalles? En términos generales el tema de la palabra de Dios que encontramos en los libros de la Biblia es el reino o reinado de Dios. El reinado de Dios es el tema que estructura la obra de Moisés y de las leyes de los primeros libros de la Biblia. Dios llama a Abraham de su tierra para que sea un hombre "que mandará a sus hijos, y a su casa después de si, que guarden el camino de YHVH haciendo justicia y juicio" (Gn 18,19). Para ello saca Moisés a los hijos de Israel de Egipto de la casa de servidumbre y les transmite las leyes para que vivan en santidad como Dios es santo (Lv 19,2).

En cuanto a Jesús, Marcos resume su obra con estas palabras: "Fue a Galilea predicando el evangelio del reino de Dios, diciendo, El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado. ¡Arrepentíos y creed en el evangelio" (Mc 1,14-15). Todos los estudiosos de los evangelios concuerdan que el corazón de su mensaje es la proclamación del reinado de Dios, a veces como realidad ya presente pero usualmente como realidad esperada prontamente. Este reinado no es un diseño social. No es un plan de gobierno que pudiese ejecutarse por un gobernante justo. Sus contornos precisos nunca son precisados aunque las parábolas y las disputas religiosas de Jesús señalan como características una atención a los y las más necesitados y una inclusión que no deja fuera a ninguna persona.

En la teología de la liberación hemos insistido que la predicación del reino de Dios exige un análisis social para el cual harán falta los instrumentos que ofrecen las ciencias sociales. En estas ciencias existe un consenso de un hecho bastante obvio: En el mundo visto en su totalidad la cantidad de pobres ha aumentado vertiginosamente y sigue aumentando sin mostrar señal alguna de desaceleración. Atacar la pobreza y sus causas es el problema número uno para quien sigue a Jesús en su preferencia por los pobres.

Visto en su globalidad, el otro enorme reto que confronta el mundo es la destrucción del medio ambiente que sostiene la vida. Sobre esto se han celebrado grandes conferencias en Rio de Janeiro (1992), Kyoto (1997) y Bonn (2001) donde existe consenso entre los técnicos que el planeta está gravemente amenazado por un cambio abrupto de clima (calentamiento) y el avance de la desertificación. Aunque la culpa mayor hay que achacársela a los países industrializados que lanzan cantidades prodigiosas de toneladas de dióxido de carbono a la atmósfera, todos tenemos alguna responsabilidad, incluso quien quema leña para cocinar.

Por supuesto existen otros problemas importantes como la violencia contra las mujeres y los niños, el irrespeto a los derechos de los pueblos autóctonos, los patentes sobre medicamentos que impiden el tratamiento de epidemias como el SIDA, y muchos más. Pero visto en su escala global, los más importantes son sin duda el avance de la pobreza y la destrucción creciente del medio ambiente.

La experiencia en América Latina nos muestra que la Biblia tiene la habilidad de autorizar acciones de resistencia contra el mercado global neoliberal y la destrucción ambiental y de mover a los creyentes en la búsqueda y construcción de alternativas. Eso es en nuestro mundo precisamente lo que necesitamos de un texto clásico como la Biblia. Con todos los cambios que estamos viviendo NO necesitamos una autoridad que nos imponga normas tomadas del pasado sino motivaciones para resistir las fuerzas destructivas que estamos viendo y que nos mueva en la construcción de alternativas más abiertas a la vida. Parece correcto, entonces, hablar de una Biblia autorizante, una Biblia que nos habla con la fuerza de la palabra de un Dios vivo que busca nuevas salidas para la creación. ¡Gracias a Dios por este libro que puede cumplir esa función si nos abrimos a la acción del Espíritu Santo en su lectura!

Jorge Pixley: jjpixley@earthlink.net

"Como la lluvia que riega la tierra..." (Isaías 55,10)
Exégesis bíblica latinoamericana

Resumen
Desde sus primeros números, Ribla ha representando un gran avance en el campo de la hermenéutica bíblica, especialmente contribuyendo a las hermenéuticas específicas. Así mismo, en el campo exegético, Ribla se va constituyendo en una referencia en la formulación de una propuesta exegética latinoamericana que va asumiendo características propias, abriendo nuevos caminos, respondiendo a nuevos desafíos y superando los métodos histórico-críticos.

Abstract
From the very past, Ribla has represented a great advance in the Biblical Hermeneutics and mainly contributing to the development of specific hermeneutics. Thus, in the biblical reading, Ribla has established a formula for a proposal of a Latin-American Biblical reading which has adopted its own characteristics, providing new manners, reacting to new challenges and overcoming the historical-critical methods.

El primer número de la RIBLA traía, además de ocho artículos, una presentación realizada por Milton Schwantes y el editorial redactado por Pablo Richard. La presentación destacaba cinco rasgos fundamentales de RIBLA: es una publicación ecuménica, escrita en español y portugués, una revista situada dentro de las experiencias de fe y lucha de comunidades e Iglesias, que intenta relacionar las experiencias bíblicas locales, regionales y nacionales, y donde cada número de la revista corresponde a una propuesta regional.

Ya el editorial de Pablo Richard indicaba la particularidad del número: hermenéutica bíblica, es decir, "la interpretación del texto de la Biblia en su contexto histórico y al servicio de la Palabra de Dios, hoy viva y eficaz, en nuestras Comunidades Eclesiales de Base". Pablo destacaba que fue en el campo de la hermenéutica que aconteció el hecho más original, más nuevo y liberador en las últimas décadas, en el trabajo bíblico en América Latina: "interpretar la Biblia de manera más liberadora, a partir del pueblo, con el pueblo y para el pueblo, permaneciendo fieles al mismo tiempo a los métodos históricos y exegéticos de la ciencia bíblica".

Después de 18 años de caminada y llegando al número 50 de RIBLA, al dar una mirada retrospectiva, percibimos que, sin duda, han sido grandes los avances conseguidos en el campo hermenéutico. Y en el campo exegético: ¿RIBLA ha "permanecido fiel a los métodos histórico-críticos" o ha formulado una propuesta de exégesis latinoamericana? En caso afirmativo, ¿cuáles serían las principales características de esta exégesis?

Fueron estos interrogantes los que orientaron nuestras búsquedas en el pasado Curso Intensivo de Biblia, realizado en Medellín (Colombia), durante el segundo semestre del 2004. Con una metodología de taller, l@s <mailto:l@s> participantes, estuvimos profundizando y discutiendo la producción bíblica en América Latina, teniendo como punto de referencia los RIBLA. Nuestros aportes son parciales, pues nos limitamos a esta publicación, sin desconocer que la producción bíblica continental es mucho más amplia y, dentro de la revista, seleccionamos algun@s <mailto:algun@s> autores. Presentaremos algunas anotaciones en tres puntos: breve visión panorámica de los números publicados de RIBLA; comentarios sobre algunos artículos y, finalmente, algunas consideraciones conclusivas.

1. Breve visión de los números publicados de RIBLA

Ya desde el primer número (*Lectura popular de la Biblia - Por una hermenéutica de la liberación en América Latina*) identificamos en la ***perspectiva hermenéutica*** un eje articulador de RIBLA. Esta misma preocupación está presente en el número 3 (*La opción por los pobres como criterio de interpretación*), en el 7 (*Apocalíptica - esperanza de los pobres*) y, con motivo del quinto centenario de la evangelización de América, fue trazando caminos más específicos (nn.11 y 12: *Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?* y *Biblia: 500 años Conquista o inclusión?*). Esa "especificidad" se manifestó en los números dedicados a las hermenéuticas (**feminista**: n.15: *Por manos de mujer; n.*25: *¡Pero nosotras decimos!; n.*37: *El género en lo cotidiano;* n.41: *Las mujeres y la violencia sexista;* **negra**: n.19: *Mundo negro y lectura bíblica;* **india:** n.26: *La palabra se hizo india*).

Un segundo grupo estuvo dedicado al estudio y profundización de algún **texto o conjunto de textos de la Biblia**: n.17: *La tradición del discípulo amado - cuarto evangelio y cartas de Juan;* n.20: *Pablo de Tarso: militante de la fe;* n.23: *Pentateuco;* n.27: *El evangelio de Mateo - La iglesia de Jesús, utopía de una iglesia nueva;* n.28: *Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón;* n.31: *La carta de Santiago;* n.34: *Apocalipsis de Juan y la mística del milenio;* nn.35/36: *Los libros proféticos;* nn.42/43: *La canonización de los escritos apostólicos;* n.44: *El evangelio de Lucas;* n.45: *Salmos*).

Un tercer bloque, más numeroso que el anterior, lo constituyen ejemplares que profundizan **algún aspecto que marca la situación latinoamericana**: n.2: *Violencia: poder y opresión;* nn.5/6: *Perdónanos nuestras deudas;* n.8: *Militarismo y defensa del pueblo*; n.9: *Opresión y liberación;* n.10: *Misericordia quiero, no sacrificios;* n.13: *Espiritualidad de la resistencia;* n.14: *Vida cotidiana: resistencia y esperanza*; n.16: *Urge la solidaridad*; n.18: *Goel: Solidaridad y redención;* n.24: *Por una tierra sin lágrimas: Redimensionando nuestra utopía*; n.30: *Economía y vida plena*; n.32: *Ciudadanía*; n.33: *Jubileo;* n.38: *religión y erotismo: cuando el verbo se hace carne*; n.39: *Sembrando esperanzas.* Por detrás de cada número se escuchan la voz y la vida palpitantes de comunidades e iglesias y, por este mismo motivo, son profunda expresión de una lectura bíblica situada, que nace y asume los conflictos y dificultades de nuestros pueblos.

Finalmente, tenemos tres números **historiográficos** (n.4: *Reconstruyendo la historia;* n.22: *Cristianismos originarios (30-70 dC.)* y n.29: *Cristianismos originarios extrapalestinos*), uno dedicado a la **ecología** (n.21: *Toda la creación gime)*, otro en diálogo con el **judaísmo** (n.40: *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia*) y el último, n.46, dedicado a **María**.

Esta corta aproximación, nos posibilita ratificar las características descritas por Milton Schwantes en su presentación: en cada número están presentes, como directrices transversales, la situación vivida y experimentada por comunidades e iglesias, pues son textos que brotan del suelo común latinoamericano, recogiendo la vida, la esperanza y las luchas de muchas gentes. Ese rasgo situacional, también evidencia la presencia de nuev@s sujetos interpretativos (mujeres, negr@s, indígenas, campesin@s, niñ@s etc.), no sólo como destinatarios de esta lectura, sino como agentes protagonistas del proceso de interpretación. Se trata, pues, de dos elementos característicos, sujetos y situación, que son analizados dentro de una perspectiva histórica y hermenéutica. Pero, ¿de qué manera es hecha esta lectura? ¿Qué caminos exegéticos son trazados? La aproximación a algunos artículos nos puede ayudar a responder estos interrogantes.

2. Comentarios sobre algunos artículos

Si partimos de que "el método histórico-crítico es una forma de tornar la interpretación bíblica compatible con el mundo y el modelo científico de la época", sin duda alguna podemos afirmar que este método es una de las herramientas más utilizada por l@s articulistas de Ribla. En este sentido, son escritos que nacen de la convivencia del mundo cotidiano latinoamericano con la academia, es decir, con los centros tradicionales de producción bíblica. De esta manera, "continuamos, entre otras cosas, relacionando la contextualización

del texto con el proceso histórico del pasado, reconstruido por otras categorías de análisis. También es claro que el énfasis hermenéutico o la intención de que nuestras comunidades se enfrenten con la Palabra viva y actual de Dios, reduce el espacio de la exégesis propiamente dicha".

Un primer ejemplo que nos ayuda a comprender lo afirmado, lo encontramos en el artículo de Júlio Paulo Tavares Zavatiero, quien ubica su lectura desde el sufrimiento y la lucha de los "sin tierra" y de los agentes pastorales que, solidarios con ellos, han sufrido persecución. Asumiendo como una clave de lectura el concepto de "modo de producción" como modelo socio-hermenéutico, el autor intenta una lectura que atienda a las características literarias, sociales e históricas del relato. Para eso, después del análisis literario (estructura, redacción, forma literaria) y del análisis semántico, realizado a cada versículo, el autor resalta la importancia de la relectura que se debe hacer del texto en nuestra América Latina, cerrando el círculo hermenéutico al remitir nuevamente al Movimiento de los "Sin Tierra".

Un segundo ejemplo lo tenemos con Uwe Wegner, quien desde el subtítulo del artículo asume el método sociológico como herramienta de lectura. Después de presentar su traducción, el autor realiza el inventario de las principales palabras del texto catalogándolas en cuatro aspectos (económico, ideológico, político y social), buscando identificar el conflicto central presente en el texto. A partir de este análisis de la superficie del texto, Uwe hace algunas anotaciones sociológicas para concluir presentando algunos avances y límites teológicos. Se trata de una metodología que está en diálogo con otras ciencias (economía, estadística, literatura), que utiliza la "sospecha" para identificar el conflicto presente en el texto y que motiva para una mayor participación política.

Un tercer texto, de Milton Schwantes, presenta como puerta de entrada el contexto literario del texto. Milton describe las escenas que conforman los dos capítulos buscando identificar las unidades menores de sentido (perícope), delimitando e interpretando cada una bajo el enfoque de experiencias concretas y circunscritas. Para alcanzar este objetivo, el autor utiliza "la *historia de las formas,* porque esta metodología nos ayuda a percibir tales unidades menores y a captar sus contextos históricos de origen". Después, el autor estudia los textos (Gn 21,1-21: ¡Levántate!; Gn 21,1-22,34: Pues yo cavé este pozo; Gn 22: no extiendas tu mano contra el niño). Se trata, pues, de una metodología enmarcada dentro de los métodos histórico-críticos, pero enriquecida desde el ámbito de las historias interfamiliares, la lucha por la vida, el derecho al agua y la crítica a la práctica de sacrificios en medio de la sociedad, elementos que trazan puentes para la interpretación del texto en nuestra América.

El texto de Alicia Winters resalta la espiritualidad de la participación solidaria de la mujer en la lucha por la justicia. Como herramientas de estudio, Alicia estudia las relaciones sexo-poder y economía-política para desentrañar/averiguar las motivaciones de Rispá en su vigilia en el desierto. Se trata, entonces, de un artículo que va más allá de la identificación del conflicto presente en el texto, para revelar en las entrelíneas del texto la situación de las mujeres, en este caso viudas y concubinas, dentro de una sociedad patriarcal. ¡Nuevos caminos se van abriendo para la exégesis bíblica en el continente!

También el artículo de Nancy Cardoso Pereira comienza a delinear nuevas sendas al proponer la vida cotidiana, con sus alegrías y conflictos, como puerta de entrada para los textos bíblicos. Un "cotidiano" en el cual los niños están siendo devorados, cruel realidad presente en cualquier calle de nuestros países. Una sociedad sacrificial que necesita ser desenmascarada desde la sensibilidad de la casa, espacio donde la profecía defiende el cuerpo de nuestros niños, re-significando lo cotidiano. Nancy continúa enriqueciendo la metodología bíblica con nuevos abordajes, en diálogo con otros saberes.

El artículo de Ivoni Richter Reimer, después de una introducción donde son presentadas informaciones generales sobre la carta a Filemón (lugar, fecha, estructura, motivación), nos ofrece un análisis del texto, dando prioridad al vocabulario, para pormenorizar después en aspectos históricos e identificar el punto alto del texto. El texto concluye presentando algunas reflexiones para dar continuidad al estudio de esta carta.

José Severino Croatto, se vale de los aportes del análisis estructural y retórico, así como de referencias al contexto del tiempo de la colección redaccional. Severino, a medida que va presentando y describiendo la estructura propuesta para el texto en estudio, ofrece sus comentarios exegéticos y su interpretación, reconociendo tanto el valor de algunas interpretaciones propuestas, como su incongruencia para una lectura liberadora de los salmos. Tanto en este artículo, como en otros, el autor propone nuevos caminos exegéticos, establecidos a partir del diálogo con prácticas de relecturas del Antiguo Testamento: la interfiguralidad tipológica en las narrativas.

Podríamos seguir presentado ejemplos de la exégesis bíblica latinoamericana, pues la producción es muy rica y variada. Por ahora, nos limitamos a estos, conscientes de su provisoriedad, pues tod@s l@s autor@s han continuado enriqueciendo sus propuestas, así como nuev@s biblistas han abierto nuevos caminos de estudio, presentando nuevos enfoques y abordajes. Ahora, y a modo de conclusión, podemos delinear algunas características de la exégesis propuesta.

3. Conclusiones y perspectivas

Un primer aspecto que llama nuestra atención es el carácter situacional de los textos: ellos reflejan el contexto en el cual nacieron y al cual están respondiendo. Podemos decir que en ellos percibimos la intencionalidad de sus autor@s de "construir puentes" entre el ámbito académico y la realidad vivida por las comunidades e iglesias. En términos pedagógicos, podríamos decir que se intenta establecer un "diálogo de saberes", donde los diversos métodos de exégesis, especialmente los métodos histórico-críticos y el análisis estructural, son recreados a partir de la realidad específica que quieren iluminar. Se trata, entonces, de una apropiación creativa, en la cual los métodos, las herramientas, son puestas al servicio de la construcción de otro tipo de saber.

Este mismo aspecto situacional, genera una amplia diversidad en los asuntos y temas que son abordados. Son "temas" que surgen de la caminada bíblica latinoamericana y, de una manera mucho más amplia, de los desafíos que la propia realidad plantea al movimiento bíblico: ¡es una realidad que provoca, evoca, y convoca para la creatividad! Pero en medio de esta diversidad temática, podemos ver y sentir la presencia de ejes transversales que, como hilos, penetran todo el tejido de esta gran tela bíblica: ¡la referencia constante a l@s más empobrecid@s, la defensa de la vida, la valoración de la pluralidad y la diversidad!

Sin duda, es necesario construir puentes que establezcan una mayor y más estrecha relación entre las hermenéuticas específicas que crecen en nuestro medio, las metodologías utilizadas en la exégesis. Más aún: nuestro desafío consistirá en recrear, cuando sea posible, e inventar métodos que posibiliten a las comunidades hacer sus propias exégesis. De esta forma podremos formular una exégesis apropiada para cada hermenéutica, desmitificando la idea de una "exégesis pura", neutra, sin compromiso con l@s sujetos que realizan, pues, al final de cuentas, toda exégesis está situada dentro de un contexto específico e implica diversas opciones éticas.

También debemos tener conciencia de que las herramientas y los métodos exegéticos son eso: "herramientas, mediaciones, instrumentos para..." y que no constituyen un fin en sí mismos. Esto implica relativizarlos, saber darles su justo valor dentro del proceso interpretativo y ponerlos al servicio de la vida, en defensa de la vida.

Entonces, ¿podemos afirmar que en nuestras comunidades se produce un saber exegético? ¡Sin duda alguna! Si entendemos la exégesis como el proceso por medio del cual nos apropiamos del mensaje e interpretación de un texto o de una palabra, podemos afirmar que ¡hacemos exégesis! Tal vez en algunos momentos sintamos falta de lo que algunos llaman "rigor científico", en la metodología empleada para la lectura bíblica. Pero, lo que se expresa en la lectura bíblica realizada en nuestro medio es el agotamiento de métodos tan "rigurosamente científicos" que momifican y embalsaman la propia exégesis y los textos bíblicos, con la consecuente necesidad de recrear estos métodos desde abordajes

más amplios, que consideren e integren los universos y horizontes simbólicos de nuestra América.

De esta manera, la labor exegética es asumida no como un trabajo individual de l@s biblistas, sino como un trabajo comunitario: es la comunidad la que "abre" el texto para su interpretación. Y lo abre con una nueva metodología y dinámica: "ella no suele usar un lenguaje discursivo, hecho de argumentos y raciocinios. Prefiere contar hechos y usar comparaciones. Es un lenguaje que funciona por asociación de ideas y cuya preocupación principal no es *hacer saber*, sino "*hacer descubrir*". Este es, pues, nuestro mayor desafío: comprender las "lógicas" que nuestras comunidades utilizan en su exégesis bíblica para, desde este universo simbólico, tejer los hilos de una exégesis al servicio de la vida, que fortalece las comunidades y alimenta nuestra fe.

Sujetos, asuntos, sensibilidades, miradas, abordajes, una lógica circular presente en textos situados: ¡Sí! Es la circularidad de la vida que se expresa en la circularidad de los textos bíblicos e ilumina nuestra exégesis latinoamericana, haciendo que la "palabra, como la lluvia, empape y fecunde la tierra" (Is 55,10).

Carlos Mario Vásquez Gutiérrez: bradoka@uol.com.br

CECÍLIA TOSELI, MARIA A. MARQUES Y SHIGEYUKI NAKANOSE[1]

Compartiendo la palabra

Resumen
El artículo pone en evidencia procesos de lectura del texto bíblico realizado con mujeres y hombres de diferentes comunidades, mezclando el saber que brota de la vida y el diálogo con los asesores/as. Ese proceso de lectura comunitaria ya se viene desarrollando desde hace algunos años por el equipo del Centro Bíblico Verbo. El punto de partida de este análisis es la vida de las personas y de la comunidad, y las opciones y el compromiso social de quien hace la lectura. El estudio del texto se lo hace con el uso de algunas mediaciones exegéticas, procurando entenderlo en su contexto. Después de muchas opiniones, hay la vuelta a la realidad de nuestros días, por lo tanto con nuevos elementos: iluminados/as por la experiencia del pueblo de ayer y de hoy. Ayudar al pueblo a leer la Biblia es una forma de devolverla a su lugar de origen.

Abstract
For some years, the Biblical Study Center has developed a method of the biblical reading, called "leitura comunitária". It is a community reading, where the biblical text is read together with women and men in pluralistic communities, combining the wisdom, born from the ground of day-to-day living experiences, with the scientific biblical researches. The starting ground of this method is the life of each reader and that of the community they belong to, their social options and their commitments. In order to understand the text in its context, the method also uses the exegetical mediations. The whole process has to lead the readers back to their own living context, enriched and enlightened by some new elements: the experiences of women and men in the past and in the present. Helping the people to read the Bible is a way to re-place it on its origin.

La Biblia es fuente de vida y un referencial sagrado para el pueblo. Tan sagrado que algunas veces se acaba volviendo distante de nuestra vida cotidiana. Por allí oímos la siguiente expresión: 'en el tiempo de la Biblia el pueblo tenía mucha fe"; o también: "en aquel tiempo Dios hablaba con el pueblo". Una vez, en un curso de Biblia, en Balsas/MA, una señora preguntó: "La Biblia dice que Adán es el primer y Eva la primera mujer. Ellos tuvieron dos hijos: Caín y Abel. Caín mató a Abel y huyó, casándose con otra mujer. ¿De dónde salió esta mujer? ¿De quién era ella hija?" Después de este planteamiento, miré a la asamblea y muchas personas afirmaban con la cabeza, querían una respuesta. Preguntas de este tipo todavía son frecuentes en nuestras comunidades.

En las andanzas a lo largo de Brasil, intercambiando conversaciones con muchas personas, líderes, agentes de pastoral, religiosas/os, padres y otras personas que frecuentan las comunidades, el equipo de asesoras y asesores del Centro Bíblico Verbo sintió la necesidad de reflexionar sobre una manera de leer la Biblia que favoreciese el encuentro entre el pueblo de hoy y el pueblo de la Biblia. Después de muchas conversaciones nació la colección "Del pueblo para el pueblo"[2]. Estos materiales son frutos del diálogo entre asesoras/es y personas de las comunidades. El objetivo es producir textos que puedan ser utilizados en cursos o encuentros bíblicos. En general, ofrecemos un camino y una fundamentación bíblica para entender el texto en estudio. El proceso hermenéutico tiene las siguientes etapas:

1. A partir del texto bíblico anual, propuesto por la dimensión bíblico-catequética de la CNBB, reunimos un grupo de treinta personas, que son asesoras y asesores del Centro Bí-

[1] Las autoras y el autor son miembros del Centro Bíblico Verbo, la producción de este artículo es un trabajo comunitario fruto del diálogo con las asesoras/es del Centro Bíblico Verbo.

[2] "Do povo para o povo" es una colección que presenta una exégesis de los textos bíblicos y una aproximación a la realidad de hoy, procurando ofrecer elementos que favorezcan al lector o lectora la autonomía frente al texto. Es una publicación de la Editora Paulus y ya se publicaron siete volúmenes.

blico Verbo y representantes de varias comunidades, provenientes de varios lugares de Brasil. El primer encuentro se realiza al inicio del año, con cuatro días de duración. En estos días procuramos estudiar y vivenciar los textos, creando un ambiente de estudio, convivencia y oración. Este encuentro obedece a los siguientes pasos:

- Escoger y delimitar los textos. Teniendo siempre presente que la selección del texto, bien como también todo el proceso exegético, depende del lugar social e histórico de un grupo que escoge y de sus opciones de vida.
- Familiarizarse con el texto. Señalar lo que llamó la atención, anotar las dudas y cuestionamientos.
- Respetar lo que dice el texto, sin forzarlo a decir lo que queremos oír. En esa lectura es importante no pasar inmediatamente del texto a las situaciones concretas de hoy, corriendo el riesgo de sacar conclusiones precipitadas.

2. Después del primer encuentro, el equipo central prepara un estudio exegético de los textos seleccionados, utilizando algunos instrumentos, como por ejemplo:

- Informaciones complementarias sobre la geografía, la economía, la agricultura, la historia, la vida, la lengua y las costumbres del pueblo de la Biblia en general.
- El texto bíblico nace de hechos y experiencias, que se contaron, recontados y escritos, en medios populares y oficiales formando las varias tradiciones. En el correr de la historia, esas tradiciones se escribieron y reelaboraron, se agruparon dentro de narrativas o conjuntos mayores, logrando un nuevo sentido, en respuesta a las nuevas necesidades, hasta que el texto llegó a su redacción final. Es importante estudiar el texto como literatura: crítica textual, traducción, traducción, análisis semántica del texto, estudio de la tradición y redacción, añadiduras y omisiones en el proceso de redacción.
- La redacción de un texto contiene un universo cultural y simbólico muy importantes. Por eso, la necesidad de considerar la diversidad, la fragilidad y la provisoriedad la experiencia de personas de carne y hueso, en sus relaciones concretas marcadas por las diferencias de grupo social, etnia, edad, sexo y creencia. Usar la mediación de las ciencias sociológicas y antropológicas para entender la cultura que posibilitó la producción y la recepción del texto bíblico en estudio.
- La memoria bíblica no siempre guarda la marca concreta de las personas con su cuerpo, su nombre, su voz, su actuación. Eso exige leer el texto e ir más allá de él. Una atención especial se debe dar a las omisiones y a los silencios. Considerar las variadas formas de aproximarse al texto bíblico, especialmente estar atenta/o para percibir como se dan las relaciones de género.

3. En el mes de julio se realiza el segundo encuentro con el equipo ampliado: un seminario de profundización, con cinco días de duración. Estudiamos, compartimos y vivenciamos el texto mezclando nuestra vida con la vida del pueblo de la Biblia. En esta continua danza, buscamos oír al "mismo Dios que habló ayer y habla hoy" en la diversidad de la vida humana. En este encuentro procuramos armonizar nuestros pasos, siguiendo el ritmo y el pulso de la vida. Mezclamos el estudio científico del texto y la vivencia, teniendo presentes algunas orientaciones:

- Leer la Biblia a partir de la realidad de las personas excluidas y de la lucha por la vida. Dejarse cuestionar por las situaciones injustas que amenazan a nuestro mundo y a la naturaleza, colocando en riesgo la vida en todo el cosmos.
- Recordarse que la Biblia es el libro de la comunidad. Por eso, es importante hacer lectura y estudios comunitarios, respetando y creyendo en su comunidad, en su grupo de estudio y vida.

4. A partir de la colaboración del equipo ampliado, una persona del equipo central presenta una primera redacción. Este texto se lo entrega a algunas asesoras y asesores, quienes lo leen, corrigen, sugieren eliminar algunas partes y aumentar otras. Después de las correcciones, invitamos a grupos de diferentes comunidades para que lean el texto y apliquen las orientaciones en sus comunidades. El ir y venir del texto posibilita dar vida al texto bíblico. Es un parto difícil pero gratificante.

Con esa dinámica, en el 2004 preparamos un subsidio para leer y entender los libros del Segundo y del Tercer Isaías (Isaías 40-66). En las líneas y en las entrelíneas de ese subsidio compartimos sueños y esperanzas con muchas personas. Sumamos fuerzas, buscamos caminos nuevos para la construcción de la nueva sociedad. Continuamos en la misma trilla de ese grupo profético que tímidamente insiste en reavivar el sueño de una sociedad justa y solidaria (Is 65,17-23).

En este número conmemorativo de Ribla, ofrecemos a las lectoras y los lectores el fruto de nuestro esfuerzo de lectura comunitaria. Es fundamental una buena exégesis del texto bíblico para entender el contexto de su producción y de su función social, pero la confrontación con los diferentes grupos amplia el estudio, posibilita mayor apertura, escucha. El texto se vuelve vivo, pues continúa ofreciendo sentido a los grupos y a las comunidades. Dentro de los textos reflexionados, escogemos Isaías 56,9-57,2. Veamos el texto...

Un encuentro con la historia

Los caps. 56 a 66 de Isaías se refieren a un contexto socio-histórico diferente del Segundo Isaías. No habla de un grupo que se está formando, sino de una comunidad bien establecido. Por ejemplo, encontramos varios términos ligados al culto en el templo de Jerusalén: sábado, holocaustos y sacrificios (56,2.4.6.7). O sea, el templo está en pleno funcionamiento. Con eso, ya tenemos una pista para situar al grupo del Tercer Isaías en el periodo de la dominación persa en Judá.

Los persas, para dominar mejor, favorecen mejor las actividades religiosas y culturales de los pueblos subyugados. Así, hacia el año 520 a.C., Persia incentiva la reconstrucción del templo de Jerusalén bajo el mando de Zorobabel, descendiente del rey, y de Josué, descendiente de los sacerdotes sadoquitas, que contaban con el apoyo de los profetas Ageo y Zacarías (Ne 12,1; Ag 1,2-4; 2,23; Zc 4,9).

Algunos años más tarde, hacia el 450-400 a.C., el templo llega a su pleno funcionamiento, probablemente en el tiempo de Nehemías y Esdras, que tuvieron un papel importante en el contexto del Tercer Isaías. Veamos ¿quién son esas personas? Nehemías es un judío con éxito en la corte de Persia. El es enviado por los persas con el siguiente proyecto: reconstruir los muros de la ciudad de Jerusalén y organizar la economía de Judá. Su proyecto también incluye a la comunidad organizada alrededor del templo.

He aquí algunas estrategias adoptadas por Nehemías: procurar rescatar la identidad del pueblo judío retomando el nacionalismo judío y la mentalidad de pueblo elegido, expulsando a los extranjeros, especialmente a las mujeres (Ne 12,23-27); garantizar la entrega de los tributos para el sustento de los sacerdotes y levitas (Ne 13,10-14); también instituye la observancia del sábado (Ne 13,15-22).

Más tarde, los persas envían a Esdras: sacerdote y escriba de familia sadoquita y doctor de la ley (Esd 7,11.12.21). Se lo envía para que verifique el cumplimiento de la ley en Judá y en Jerusalén. "Quién no obedezca a la ley de Dios, que es la ley del rey, será castigado rigurosamente, con muerte o exilio, multa o prisión". (Esd 7,26). En este periodo, se retoma el código de la pureza y de la santidad (Lv 11-26).

El ser justo no está unido con la práctica de la justicia, sino con la observancia de normas y preceptos. El que no cumple con las exigencias de la Ley es considerado impuro y se le prohíbe participar en el templo. Pero todas las personas unidad al culto en el templo consiguen la exención de impuestos (Esd 7,24). El rito de purificación exige sacrificio y la entrega de ofertas al templo. Las personas extranjeras son consideradas impuras (Dt 23,4-9; Esd 9,1-10.44).

La historia se repite... Nuevamente, los descendientes de la antigua élite de Judá, aliada a Persia, implantan el viejo sistema de explotación y de exclusión. En el pos-exilio, los sacerdotes oficiales del templo se apropiaron de la Ley de Dios y esta, se volvió mecanismo de opresión religiosa y económica (Lv 12-15). De esta manera, se consolida el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación (Lv 4-6). Los gobernantes, que debían reorganizar al pueblo, pasaron a buscar sus propios intereses y a garantizar los privilegios de una minoría.

"El justo fue cortado, víctima de la maldad": Isaías 56,9-57,2

El texto inicia con una invitación a los animales del campo y a las fieras de los bosques para comer (56,9). Ahora, que nadie cuida del rebaño, él está entregado a la voracidad de las fieras y de los animales. De forma irónica, el profeta denuncia al grupo dirigente, pues él no está cumpliendo con su función. Se está espoliando al pueblo por parte de los enemigos externos e internos.

Era costumbre dar nombre de animales feroces a los enemigos y a los dirigentes opresores del pueblo. Vamos a retomar una crítica del profeta Sofonías contra el liderazgo de Jerusalén: "sus jefes, dentro de ella, son leones que rugen; sus jueces, lobos del atardecer, que no tiene nada para roer por la mañana" (Sof 3,3).

El texto que estamos estudiando usa tres imágenes para caracterizar a las élites dirigentes: guías ciegos, perros mudos y perros con hambre insaciable (56,10-11). En la tradición judía, llamar a alguien de perro, equivale a decir que la persona es despreciable, sin valor (2 Rs 8,13). Los perros son temidos, porque comen todo lo que está a su alrededor (Jr 15,3; Sl 22,17.21). El grupo dirigente, además de no cuidar al pueblo, posee un hambre insaciable (56,10.11). Ellos están siempre dispuestos para devorar.

Los dirigentes se los compara al vigía ciego y al perro mudo. Las dos imágenes señalan que las autoridades judías no tienen condiciones para cuidar al pueblo. Vea la situación de los pastores del pueblo (56,11). En lugar de vigilar y proteger al rebaño, ellos lo están destruyendo. Esta es la manera propia de hablar de los profetas. Ezequiel, usando la imagen del pastor, denuncia a las autoridades de su tiempo: "mis ovejas se volvieron presa fácil y sirven de pasto para las fieras salvajes. Ellas no tienen pastor, porque mis pastores no se preocupan de mi rebaño: se quedan cuidando a sí mismos, en lugar de cuidar de mi rebaño" (Ez 34,7-8).

El texto que estamos reflexionando afirma que cada pastor sigue su camino y busca sus intereses (56,11). La palabra hebrea usada para interés es *betsa'*. En general, este término está asociado al lucro injusto, adquirido por medio de la extorsión, la violencia y el derramamiento de sangre. "Estoy furioso con los lucros que ustedes consiguieron y con la sangre que corre en medio de ustedes" (Ez 22,13).

Los perros voraces nunca se sacian (56,11). La codicia de los poderosos no tiene límites. En 56,9, la invitación a comer está dirigida a los animales salvajes. Ahora, en 56,12 son los propios líderes los que invitan a los otros para beber vino y embriagarse con bebida fuerte, hoy y mañana, pues hay mucha provisión. Eso parece que está indicando la acumulación de un grupo. La bebida fuerte es uno de los elementos del sacrificio (Nm 28,7), hace parte de los elementos del diezmo anual para el Señor (Dt 14,26). Lo cual puede sugerir que las autoridades se están apropiando de los tributos ofrecidos en el templo.

Mientra el pueblo vive en la miseria, los líderes viven en el lujo y la opulencia. En este sentido, el Tercer Isaías se acerca a la misma denuncia que ha hecho el profeta Amós: "Se acuestan en camas de marfil; se desparraman encima de sofás, comiendo corderos de rebaño y novillos cebados en establos; cantan al son de la lira, inventando, como David, instrumentos musicales; beben jarras de vino, usan los perfumes más caros, sin importarles la ruina de José." (Am 6,4-6; cf. Mq 2,11)

La sociedad parece estar dividida entre gente que vive en la abundancia y justos que perecen (57,1). El justo no está muriendo de muerte natural, sino que está siendo cegado, es decir, cortado. Se lo está matando como consecuencia de la ambición y de la ganancia de sus líderes. "Sí, el justo fue cosechado, víctima de la maldad." (57,1b).

La teología oficial del templo afirma que la riqueza es bendición de Dios. Pero el texto que estamos estudiando muestra que esta teología no corresponde con la realidad. Las personas que viven en la abundancia, que aparentemente se las tiene como bendecidas por Dios, están actuando exactamente en contra de la Ley de la vida, causan la muerte del justo. ¿Y quién es justo? Son campesinos/as que no consiguen pagar los tributos religiosos y los sacrificios para la purificación. Entre esas personas, están las mujeres que viven constantemente en deuda con el templo y con Dios (Lv 12). Pobres, enfermos, deficientes físicos y extranjeros se los desprecia y excluye del sistema del templo por ser considerados impuros.

El Tercer Isaías concluye afirmando que el justo alcanzará la paz (57,2). De esta forma, quita el peso de la opresión religiosa, negando la teología enseñada en el templo y en la catequesis oficial, aclarando que la pobreza y la muerte prematura no son castigos de Dios, sino que son la consecuencia de una sociedad injusta. Y en este mundo, quien asume la defensa de las personas débiles e injustamente tratadas, corre el riesgo de la muerte y, muchas veces, es eliminada/o.

Mezclando la Biblia con la vida

Mirar el texto, enamorar el texto, familiarizarse con el contexto del texto son pasos importantes para poder poner los pies en la tierra de donde brotó la denuncia profética. Está en el centro de la historia del pueblo judío la seguridad de que Dios oye el grito del pobre y de que sufre la injusticia.

El justo es cortado... Hay millares de personas que están privadas de desarrollar plenamente sus potencialidades. Hambre, miseria, mortalidad infantil, mala distribución de la renta, falta de casa, salud precaria... son gritos silenciosos y silenciadas que claman a los cielos y denuncian que el proyecto del compartir y de la solidaridad no está siendo realidad. Nuestra práctica cristiana debe pasar por el compromiso con la práctica de la justicia, unir nuestros esfuerzos con los grupos que están empeñados en la construcción de una sociedad justa y solidaria. La lectura del Tercer Isaías nos continúa desafiando.

Nuestra lectura de la Biblia parte de la vida, de nuestras opciones y de nuestro compromiso social. Estudiamos el texto usando las mediaciones exegéticas, pero nuestro enfoque es siempre la vida de las personas, su sufrimiento, sus angustias, sus sueños e ideales. Es un análisis de la sociedad de ayer y de hoy. Es como mirar en el espejo de las comunidad y encontrar alternativas para el contexto actual. En ese baile, volvemos a nuestra vida concreta de mujeres y hombres de hoy. Es una danza constante...

Nuestra puerta de entrada para leer el texto bíblico es la vida, queremos entender el texto en su contexto, intercambiamos muchas conversaciones con gente del pueblo y con los asesores/as y, al fin, volvemos a nuestra realidad, pero con nuevos elementos: iluminados por la experiencia del pueblo de ayer y de hoy. Es de esta manera, con mucha vida y dinamismo, que construimos los materiales "de pueblo para el pueblo". Creemos que devolvemos la Biblia al pueblo, el lugar donde ella nació.

La profecía de Isaías nos hace recordar a personas y grupos que son arrasados por el sistema. Recordamos aquí a los moradores de la calle brutalmente agredidos en las calles de São Paulo, en el mes de agosto de 2004, causando la muerte de siete y de otros cuatro que necesitarán acompañamiento permanente.

Cecília Toseli, Maria Antônia Marques, Shigeyuki Nakanose:
cbiblicoverbo@uol.com.br www.cbiblicoverbo.com.br

¿Casa del tesoro o casa de la provisión?
Una lectura de Malaquías 3,10

Resumen
En el presente artículo se pretende mostrar que en Malaquías 3,10 "la casa de la provisión" no debe formar parte del templo, ni del palacio del rey, sino de la aldea campesina. Por eso, el mensaje no consiste en exigir el pago de los diezmos al templo sino en proponer un sistema económico cuyo centro de gestión es la casa de las provisiones. Así, el diezmo es librado del fraude sacerdotal.

Introducción

Es una alegría tener la oportunidad de participar en el presente número de *RIBLA*. El tema seleccionado es de gran significado, en primer lugar, porque obedece a la libre escogencia de un asunto que me llama poderosamente la atención en un momento en que en el mundo se requiere de paradigmas alternativos al actual modelo económico de mercado globalizado. En segundo lugar, es un desafío trabajar en un libro que ha llamado poco la atención en el concierto de la interpretación latinoamericana y de la exégesis en general[1], y en tercer lugar, se vuelve interesante tocar un tema que por ser tan cotidiano en la vida de las iglesias, pareciera que pierde interés en los ámbitos de reflexión más teológica. El plan de trabajo en el presente artículo comienza por abrir la discusión respecto de una pequeña muestra a la interpretación actual acorde con el espacio disponible. En un segundo momento se aborda una propuesta de estructura literaria que, a nuestro juicio, se adecua perfectamente a nuestra hipótesis de trabajo sobre el fraude de los sacerdotes y la alternativa profética de la "casa de la provisión" sobre lo cual intentamos argumentar en el tercero y cuarto párrafo.

1. Una aproximación a la interpretación actual

Las interpretaciones casi generalizadas de este texto, ponen el énfasis en la exigencia al pueblo de llevar los diezmos y las ofrendas al "alfolí" o a la "casa del tesoro" del templo, como requisito para que Yahvé derrame bendición. Así, algunos ponen el énfasis en el hecho que los israelitas debían pagar una parte de sus productos e ingresos para el mantenimiento de sacerdotes y levitas y para repartir entre los pobres, el forastero, el huérfano y la viuda (Dt 14,28-29; 26,12-13). Según quienes interpretan de esta manera, esto debía considerarse una ofrenda para el Señor. En esta misma dirección se entiende que lo que el profeta denuncia es que "el pueblo está bajo maldición de Dios (3,9), porque lo defrauda en sus diezmos y ofrendas". El profeta ve en esto un delito grave, un despojo a Dios" porque, además, "los diezmos y tributos son también un mandamiento, son parte de la alianza. Ello hace posible la existencia del servicio divino, tema fundamental para Malaquías" y, según éste enfoque, "también es un robo a los hermanos que deben vivir de esas ofrendas", aludiendo a una crítica del profeta contra quienes no dan sus diezmos al templo para que puedan vivir sacerdotes y levitas.[2]

Otras aproximaciones[3] no muy diferentes al anterior, entienden que al igual que Jeremías (2,5; 7,25-26; 11,7-8; 16,11), Malaquías recuerda la larga historia de pecado. La solu-

---

[1] Véase la nota de pie número 46 del artículo de Claudia Mendoza, "Malaquías - El profeta de la honra de Dios", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, Recu, vol.35/36, 2000, p.241.

[2] Claudia Mendonza, "Malaquías - El profeta de la honra de Dios", p.225-242.

[3] Adrian Graffy, "Malaquías", en *Comentario Bíblico Internacional*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2000, p.1089-1095.

ción que Dios promete es traer todos los diezmos a su almacén. Se ilustra esta interpretación con algunos textos de Nehemías que también menciona el almacén de los diezmos y ofrendas (especialmente 10,38-40). Aquí también Dios invita al pueblo a que lo ponga a prueba, de este modo, para ver si Él no derrama dones sobre ellos. Esta propuesta de lectura se reafirma si se tiene en cuenta que también en Ag 1 se prometen sobre la tierra frutos si se reconstruye el templo. Otra muestra de este tipo de interpretación[4] es la que considera que la tacañería del pueblo con Dios se manifiesta en el regateo de los diezmos. Ahí demuestra el pueblo que su relación con Dios se basa en la trampa. Se dan, pues, dos actitudes en esta relación: la de Dios, que no cambia en su fidelidad; la del pueblo que no cambia en su engaño. La única solución para una relación nueva es el cambio de actitud del pueblo, su conversión, que Dios estimula con la exhortación típica que incluye el verbo volver. La aportación de los diezmos sería signo de esa vuelta; y la bendición del Señor se expresaría en el alejamiento de los desastres que ahora aquejan al pueblo: la sequía y la carestía.

Todas estas lecturas dejan oculto el verdadero mensaje del profeta porque colocan su énfasis en la necesidad de llevar los diezmos y ofrendas a la casa de Yahvé para que vivan los sacerdotes y levitas y, talvez, para repartir lo que sobre entre las viudas, los extranjeros y los huérfanos y continuar así la estructura económica dependiente, tan útil al antiguo establecimiento de la monarquía. De esta manera, el pueblo obtendría la prosperidad prometida. Hay más aún: para explicar el énfasis del profeta, la Biblia de Jerusalén en sus notas consigna: "sobre el diezmo, cf. Dt 14,22, según los escritos "sacerdotales", Lv 27,30s; Nm 18,21-31, es un impuesto para la subsistencia del clero, centralizado en el único santuario".

A causa de los anteriores abordajes del texto que nos ocupa, en el presente artículo pretendo ensayar una interpretación diferente con algunos datos surgidos del texto masorético. Esta interpretación diferente consiste en proponer que en Malaquías 3,10, "la casa de la provisión" (*bet 'oṯar*) no está adscrita al templo, ni al sacerdocio que comete fraude con el diezmo, ni al palacio del rey, sino a la aldea campesina. Para esto, en primer lugar, apelaremos a la estructura literaria de Malaquías, para ver si logramos arrojar una primera pista sobre la interpretación que proponemos.

2. Apelando a la estructura literaria

La estructura literaria de Malaquías se mueve en medio de un esquema redaccional que armoniza toda la obra. Tres son los elementos que caracterizan esta estructura: una aseveración de Yahvé a través del profeta, réplica de un auditorio y una sustentación de la aseveración con una serie de razones explicativas que justifican y reafirman la posición del profeta. La forma en que el texto está construido es una disputa cuyos protagonistas son Yahvé, el profeta y una audiencia conformada por un grupo de sacerdotes y tal vez un grupo de terratenientes, a quienes van dirigidas las aseveraciones y acusaciones.

La disputa comienza con una afirmación que, de hecho, desde el principio muestra a las claras la diferencia entre el carácter incondicional de Yahvé y la ingratitud de los sacerdotes y representantes del pueblo: "os he amado" (1,2a). Después de esta declaración y afirmación del amor de Yahvé, entre líneas, se lee un "a pesar de esto, miré lo que ustedes han hecho". Dos aspectos resaltan a lo largo de las acusaciones siguientes que componen la disputa: primero, es evidente que el auditorio está compuesto por sacerdotes: En la segunda escena, son nombrados explícitamente: "menospreciáis mi nombre dice Yahvé a vosotros sacerdotes" (1,6b). En la cuarta escena, ya no son nombrados los sacerdotes, pero se hace alusión a sus palabras, igual que en la sexta escena y esto acaba de confirmar que, efectivamente, el auditorio está conformado por sacerdotes quienes son los únicos que dirigen la palabra en el culto: "habéis hecho cansar a Yahvé con vuestras palabras" (2,17a) y "vuestras palabras contra mi han sido violentas" (3,13a). Segundo, en la tercera y en la quinta escena, las acusaciones ya no son contra las palabras de los sacerdotes en el culto, sino sobre el asunto del diezmo y la ofrenda, que también toca directamente con los sacerdotes quienes han cometido

---

[4] Pedro Jaramillo Rivas, "Malaquías", en *Comentario al Antiguo Testamento*, Madrid, 1998, vol.2, p.387-391.

fraude con estos bienes que pertenecen a la comunidad: "no miraré más la ofrenda para aceptarla con gusto de vuestra mano" (2,13b) y "vosotros me habéis defraudado" (3,8b).

Si esto es cierto, entonces sería absolutamente absurdo que el profeta estuviese acusando al pueblo de cometer el "pecado" de no llevar el diezmo y la ofrenda a la casa del tesoro del templo. Esto es justamente lo que se quiere evitar a partir del mensaje que se pretende transmitir. La casa del tesoro abscrita al templo, o a la casa real, se ha convertido en lugar de fraude. Hay que evitar a toda costa que continúe ocurriendo este fraude; es necesario buscar otra alternativa más coherente con el código deuteronómico (Dt 14,28-29; 26,12-13). A continuación intentaremos argumentar alrededor de esta hipótesis.

3. "Casa del tesoro" del templo o "casa de las provisiones" de la aldea?

La expresión hebrea *bet 'oṯar* es traducida en Malaquías 3,10 por algunas versiones en español como "*alfolí*" (Reina Valera); esto es, "granero" o "almacén"; "*casa del tesoro*" (Jerusalén); "*tesoro del templo*" (Dios Habla hoy). En la mayoría de los textos donde aparece en el Antiguo Testamento, el término *'ozar* se refiere a los tesoros o provisiones de la "casa de Yahvé" o de la casa real (Js 6,19; 1Re 14,26; 2Re 14,14; 2Cro 12,9). Sin embargo, en Malaquías 3,10 esta expresión, tal como aparece, no parece tener ninguna relación con el templo ni con la casa real, es decir, no se habla de un depósito o almacén que se encuentre como parte de una edificación mayor sino como una casa independiente que sirve para almacenar provisiones. Es claro que este tipo de casas para almacenar cereales y demás productos del campo existían en las ciudades y en las aldeas como lo atestigua 1Cro 27,25: "Azmawet, hijo de Adiel, tenía a su cargo los depósitos reales. Sobre los depósitos del campo, de las ciudades, de las aldeas, y de las torres estaba Jonatán, hijo de Uzzías".

Almacenar la décima parte de los productos del campo entonces más que una actividad religiosa debía ser una política de autoprotección de los campesinos para enfrentar los tiempos de sequías y el ataque de las plagas que, como la langosta de Joel, bien puede ser una categoría sociológica relacionada con una invasión militar, y de paso, librarse de paso de una política tributaria que exprime al campesino al estilo de los reyes, o de una acción de fraude que en lugar de estimular el modelo de autoprotección popular, de acuerdo a las necesidades de la comunidad, se utiliza para los lujos del templo y el bienestar personal al estilo de los sacerdotes y levitas. Es por eso que el papel del mensajero de Yahvé (3,1-5) consistirá en purificar a los hijos de Leví y acrisolarlos como el oro y la plata para que puedan ser "para Yahvé los que presentan la oblación en justicia". En consecuencia el "Mensajero de Yahvé" será "un testigo" "contra los que oprimen al jornalero, a la viuda y al huérfano, contra los que hacen agravio al forastero" sin ningún temor de Yahvé (3,5).

Así las cosas, la bendición de Yahvé no vendrá como un pago espiritual que transforma automáticamente el desgreño económico causado por el fraude[5], sino como una consecuencia natural de una medida de solidaridad en donde todo el mundo aporta de acuerdo al cumplimiento de un compromiso consigo mismo, con el prójimo y con Dios. El milagro de la abundancia y de la prosperidad económica se hará efectivo cuando al abrir las compuertas de la casa de las provisiones, éstas inunden el patio de las casas vecinas, lo cual hará necesario que todo el mundo recoja para sí y para su familia el sustento diario sin límite. Tal será la abundancia producto de la permanente solidaridad comunitaria que, el profeta se atreve a compararlo con lo que ocurrió cuando se abrieron las "compuertas de los cielos" y se inundó la tierra con las aguas del diluvio (Gn 7,1). Esa bendición, entonces, no vendrá infortunadamente para las élites sacerdotales, de la intervención espiritual del templo ni de sus estructuras religiosas sino de la creatividad que surge de las aldeas organizadas alrededor de la casa de las provisiones.

---

5 Sobre la palabra defraudar Luis Alonso Schökel dice que "el texto se apoya en una paronomasia patente y otra latente de los dos personajes que actúan, Jacob y Yahveh. El primer nombre se explica con el verbo defraudar: *y'qb/yqb'*, imitando la paronomasia de Oseas 12,2-9 (Luis Alonso Schökel y José Luis Sucre Diaz, "Profetas", Madrid, Ediciones Cristiandad, vol.2, 1987, p.1217).

4. ¿Una coyuntura propicia?

La pregunta que surge inmediatamente es ¿en qué época pudo tener auge este pensamiento que pretendía crear una alternativa frente a las estructuras políticas, económicas y religiosas? ¿cuándo pudo tener auge una manera tan prodigiosa de pensar, una coyuntura tan necesaria y propicia? ¿No será posible que esta propuesta tan creativa obedezca a una interacción de una tal escuela de profetas con proyectos como los que quieren ser revindicados en obras como la de Ruth? Por lo menos allí (especialmente en capítulo 2) se nota una preocupación concreta a favor de la viudas y los extranjeros al igual que en Malaquías 3,5. Ellos y ellas, tienen derecho a ser beneficiados con las leyes del rescate y con las provisiones salidas de la cosecha de cereales sin que necesariamente tuviera que ser el diezmo sino, más bien, una contribución generosa (Rt 2,16), que no tenía nada que ver con una actitud paternalista para calmar la conciencia de gente acaudalada en un sistema económicamente desigual, sino con una actitud coherente de una sociedad comprometida con la transformación de las estructuras corruptas y fraudulentas, hacia la configuración de una economía solidaria, alrededor de un sistema comunitario, cuyo centro de gestión es la casa de las provisiones.

Esta hipótesis referente a la época en que pudo ocurrir algo así, es planteada por algunos valiéndose de argumentos de la contraparte[6], en épocas posiblemente cercanas a las de la obra de Ruth. Así se argumenta[7] que los horizontes de Malaquías encajan bien con el siglo 5° antes de las reformas de Esdras y Nehemías. Desencanto con el establecimiento religioso y sociopolítico, expresado en forma tan incisiva en Isaías 56-66, se nota también en Malaquías, señalando las graves confrontaciones entre facciones de la comunidad. Malaquías muestra afinidad con las tradiciones deuteronómicas, aunque no es seguro que la referencia a la alianza de Yahvé con Leví (2,4) sea un rechazo explícito de las pretensiones aaronitas. Sin embargo, es evidente que el profeta considera el sacerdocio reconocido como totalmente corrupto, pronto a ser reemplazado y radicalmente reformado.

Conclusión

El objetivo del presente artículo queda cumplido si hemos podido mostrar que en Malaquías la prosperidad del pueblo no pasa por una acción automática de Dios como retribución por llevar los diezmos y las ofrendas al templo. Proponemos en lugar de esto, que en el mensaje del profeta, hay una exigencia de ruptura que apunta a transformar desde adentro las estructuras económicas reproducidas por el templo y el sacerdocio. Esto es así porque la "*casa de las provisiones*" donde hay que llevar los diezmos y las ofrendas o las primicias de los productos de la tierra y el ganado, en la propuesta del profeta, no debe estar ubicada bajo la influencia del templo ni del sacerdocio sino de la comunidad. De esta manera, la abundancia prometida no vendría como retribución de Dios por el cumplimiento de este precepto religioso y legal, sino como consecuencia natural de una verdadera economía solidaria.

Esteban Arias Ardila: teologia@metrotel.net.co

---

6 Esto quiere decir que la obra del cronista en general y particularmente la obra de Nehemías, no estaría en la misma dirección de Malaquías.

7 Norman K. Gottwald, *La Biblia Hebrea - Una introducción socioliteraria*, Barranquilla, STP, 1992, p.411-412.

La función de Génesis 49 en la narrativa del libro de Génesis[1]

Resumen
El motivo de la tardía inserción de Gn 49 en la novela de José siempre fue de difícil comprensión. Analizando la narrativa al final del libro del Génesis concluimos que la bendición de Jacob sobre sus hijos/tribus representa una alternativa al proyecto monárquico defendido por la novela de José.

Abstract
The reason for the late insertion of Gn 49 in the Joseph story has always been difficult to understand. Analysis of the final narrative of the Book of Genesis leads one to the conclusion that Jacob's blessing upon his sons/tribes represents an alternative to the monarchical project defended by the Joseph story.

La exégesis clásica ha tenido enormes dificultades en comentar Gn 49 dentro de la secuencia narrativa del libro de Génesis. Para Claus Westermann, por ejemplo, este texto no es un componente original de la narrativa de los patriarcas, tampoco de la narrativa de la historia de José.[2] Por esta razón, Westermann o separa la historia de José y la analiza en anexo, después de Gn 50,26.[3] También la *Biblia Hebrea Stuttgartensia*, al presentar el texto en forma poética, distinguiéndola del conjunto de la narrativa, favorece esta interpretación.

En fin, hasta el día de hoy no se ha encontrado una respuesta para la función de Gn 49 dentro de la narrativa de la novela de José, concluyendo el libro del Génesis.

Para intentar descubrir la función de Gn 49 en la redacción final del libro del Génesis, que probablemente se dio en el mismo periodo de la redacción conclusiva de todo el Pentateuco,[4] es necesario que se privilegie la lectura sincrónica. Por lo tanto, nosotros nos detendremos en el nivel sincrónico del texto.

Génesis 49 en su contexto literario

Si partimos del presupuesto de que Gn 49 es una bendición, como intenta hacer entender el v.28, entonces tenemos que buscar sus raíces en el principio de la historia de Abraham (Gn 12).[5] Creemos, a pesar de todo, que no es necesario retroceder tanto, basta que nos orientemos a partir del momento en que comienza la historia del personaje que es el protagonista del texto en cuestión. Nos referimos a otra bendición, la de Isaac (Gn 27). Aquí sale del escenario un patriarca, Isaac, y entra otro, Jacob. Isaac, ya anciano y ciego, sabiendo que su muerte se aproxima, llama a su hijo preferido, Esaú (el más viejo), para que este le prepare un guisado sabroso y reciba la bendición (Gn 27,1-4). Mientras tanto, Jacob, con la ayuda de su madre, Rebeca, roba la bendición del hermano más viejo. Notemos que aquí sucede lo que ya había sido ensayado en Gn 25,29-34, donde Jacob compró la primogenitura a cambio de un guisado. Este mismo tema reaparecerá con mayor intensidad en Gn 49. Observemos que la bendición que Jacob recibe en Gn 27,28-29 es semejante a la que Judá recibe en Gn 49,8-12.

---

1 Agradecimientos al equipo del Centro Bíblico Verbo, especialmente a Cecília Toseli, por las correcciones y sugerencias.

2 Claus Westermann, *Genesis 37-50*, Neukirchen/Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982, p.250.

3 Claus Westermann, *Genesis 35-50*, p.243s.

4 Más probablemente hacia el 450 a.C.

5 O también en Gn 9,25-26, como sugiere, por ejemplo, G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, Dallas, WBC, vol.2, 1994, p.469-470.

Después de la bendición de Jacob y de la bendición de Esaú, es de esperar que Isaac "se uniese a los suyos", pero no eso no sucede. Gn 27,40, que se supone concluirá con la muerte de Isaac,[6] termina de forma extraña: "pero cuando te liberes, quitarás el yugo de tu cuello". Este final no combina con el ritmo y el sentido de la sentencia anterior. Lo más normal sería situar la muerte de Isaac en este lugar de la narrativa.

A partir de Gn 28 comienza la saga de Jacob. Primero, él es enviado junto a su tío Labam, en Padã-Aram, un largo recorrido que comienza en Berseba, al sur de Judá, y termina más allá del Río Eufrates (27,46-29,14). Allí, con el episodio del casamiento con las dos hermanas, Lía y Raquel (29,15-30), nacen los hijos de Jacob (29,31-30,24). Este texto está intrínsecamente ligado a Gn 49. La explicación de Gn 29,31-30,24 lanza luces sobre lo que será Gn 49, y viceversa. Después de haberse enriquecido (30,25-43), Jacob huye de Padã-Aram en dirección a Canaán (31,1-21). Llegando a Canaán, a la ciudad de Siquén, sucede el hecho de violencia a Dina, única hija de Jacob, y la venganza de los hermanos Simeón y Leví (34). Este suceso será la supuesta causa de la condenación de los dos hermanos en 49,5-7. De Siquén Jacob se dirige a Betel y a Efrata, donde nace Benjamín y muere Raquel (35,1-15). Aquí sucede una interrupción para introducir, muy brevemente, y probablemente más tarde, la aventura de Rubén (35,21-22b), que sería la causa de la pérdida de su primogenitura en 49,3-4. Es decir, al nacer Benjamín se completa el número de los hijos de Jacob; lo más lógico sería que entonces continuasen los versículos 22c-26, que tratan de la lista de los doce hijos. Por lo visto, los versículos 21-22b fueron incluidos en la narrativa para justificar el derecho a la primogenitura de Judá en Gn 49.

De aquí en adelante Jacob pierde el protagonismo. También en este punto hubo una gran interferencia en el texto. Jacob ya está viejo, no tiene más hijos, su esposa preferida ya está muerta y la lista de los doce hijos está concluida. Por consiguiente, es de esperar que seguiría el relato de la muerte de Jacob. O sea, la bendición y muerte de Jacob (Gn 49,1-33).

Sorprendentemente lo que sigue es el relato de la muerte de Isaac, que había desaparecido desde el momento de la bendición sobre Jacob. La pequeña mención de la muerte de Isaac (32,27-29), parece indicar que él tomar el lugar del relato de la muerte de Jacob. En fin, aquí en 37,27 debería estar en principio Gn 49.

Sintetizando, dos aspectos convienen resaltar. Uno es la conclusión del ciclo de Jacob, que, en lugar de terminar con la bendición y muerte del mismo, termina con la muerte de Isaac, que ya estaba hacia mucho tiempo fuera de escena. Otro aspecto es la relación intrínseca entre el ciclo de Jacob y Gn 49. Parece un río que, con sus varios afluentes, desemboca en un único canal: Gn 49. La novela de José será diferente.

1. Los once hermanos y José

El inicio de la novela de José (37,2-11)[7] diseña el contorno de lo que seguirá. Es lo que podemos llamar como una auténtica introducción. Él muestra de frente cuál es la función ideológica de todo el texto. La "túnica real" que Jacob mandó hacer para José y los sueños de este apuntan hacia el domino que uno tendrá sobre los otros: "...el sol, la luna y las once estrellas se prostraban delante de mí" (37,9). El gobierno sobre los demás incluye también a su madre, que ya está muerte (35,19-20).[8]

Así termina el primer hecho que contrapone a los once hermanos y a José.[9] Vendido en Egipto al eunuco Putifar, comandante de la guardia (37,36; 39,1), José sobresale interpre-

---

6 Recordemos que, en 27,1-4, el viejo Isaac llama a su hijo Esaú para darle la bendición porque ya se encontraba a las puertas de la muerte. También es este el sentido de las palabras de Esaú cuando se siente robado: "se acercan los días de luto por mi padre, entonces mataré a Jacob, mi hermano" (27,41b).

7 Curiosamente el versículo 37,2a introduce la novela como si fuese de Jacob.

8 Que, a nuestro modo de ver, es una prueba contundente de la inserción tardía de la novela de José en el relato del Génesis.

9 De aquí en adelante comienza la historia de José, que solo está interrumpida por la intrigante historia de Tamar, la nuera de Judá. Es curioso que todos los hechos negativos de los hijos de Jacob están mencionados en Gn 49, este no.

tando los sueños del Faraón (Gn 40,1-41). Cayendo en gracia de este (41,37-44), organiza el tributo del imperio y, aprovechándose del hambre que asolaba a los pueblos, impone el dominio sobre toda la tierra (41,46-57).

El hambre, que también afectaba a Canaán, hace que Jacob envíe a sus hijos a Egipto, al lado de José, en busca de alimentos. El hambre provoca el reencuentro. Y este sucede conforme lo insinuó el sueño que José tuvo al inicio (37,5-10): "Llegarán los hermanos de José y se postrarán delante de él con el rostro a tierra" (42,6b).[10]

En el largo proceso de ir y venir de los hermanos hasta el establecimiento de toda la familia en Egipto (42,1-47,12), existe una actuación siempre conjunta de los hermanos.[11] A excepción de Benjamín, que se encuentra casi todo el tiempo al lado del padre, los diez hermanos siempre son abordados como un todo. Hay una clara intención de contraponer, por un lado, José y por otro lado, sus hermanos.

Después del establecimiento de Jacob en Egipto, la narrativa se interrumpe (47,13). Aquí volvemos al inicio, cuando José estaba organizando la política agraria del Faraón, antes del encuentro con sus hermanos (41,57). Es decir, podríamos muy bien juntar 41,57 con 47,13-26, pues aquí José concluye lo que había comenzado allá. Gn 47,13-26 es, sin duda, el mayor modelo de extorsión presente en la Biblia. A través de la imposición del tributo, o sea, de la quinta parte de toda la producción, Jesús pone en manos del Faraón a todo el país (47,20b). Inicialmente, se apropia de todo el dinero a cambio de cereales que él había usurpado del pueblo (47,14); después, cuando se agotó el dinero, José exige el ganado (47,15-17); terminado el dinero y el ganado, José se apodera de las tierras (47,18-20); y, finalmente, se hace señor de las personas, reduciéndolas a la servidumbre (47,21). Solamente quedan intocables las tierras y los bienes de los sacerdotes (47,22.26c). Este texto concentra toda la ideología de fondo que intenta justificar el dominio de José sobre sus hermanos: dos sistemas en conflicto, el monárquico y el tribal.

A partir de 47,27, se vuelve a la narrativa que fue interrumpida en 47,12, o tal vez convenga conectar este reinicio como secuencia de 47,6b[12]. Después de establecerse en Egipto, en la región de Gesen, Jacob vivió ciento cuarenta y siete años (47,28b). Al sentir que la hora de la muerte le está llegando (47,29ª), Jacob llama a su hijo José y le pide ser enterrado en la tumba de sus padres (47,30ª). José promete cumplir la voluntad de su padre (47,30b). A pesar de ello, el patriarca no parece estar muy convencido y, por ello, renueva el pedido (47,31ª). Esta vez José jura (47,31b). Inmediatamente se esperaría la lógica conclusión: la bendición sobre José y la muerte de Jacob. Pero, nuevamente tenemos un final confuso. Así termina el versículo 47,31c: "y se inclinó (cayó) Israel sobre la cabecera de la cama". La pregunta obvia es: ¿Murió Jacob? Esta sería la conclusión lógica. Mientras tanto, en el cap. 48, Jacob reaparece junto a los hijos de José: Manasés y Efraín. La historia sigue. En 48,1-20 sucede algo curioso: Jacob adopta a los hijos de José y los bendice (48,9-20). Ellos parecen recibir la bendición que estaba destinada a José, al final del cap. 47.

Concluyendo el relato de la adopción de Manasés y Efraín, Jacob promete a José "un Siquén más que a los hermanos" (48, 22a)[13]. Esta promesa es extraña, pues la bendición se dirigía sobre los hijos de José, y no sobre José. En verdad, este último versículo parece ser un resquicio de lo que sobró de la bendición que estaba destinada a José. Así termina el remendado cap. 48. En este punto la narrativa de la novela de José sufre una gran ruptura: se introduce la bendición sobre todos los hijos de Jacob (Gn 49,1-28).

---

10 La escena se repetirá varias veces en el desarrollo de la novela (43,26;44,14;50,18).

11 Es importante percibir que, entre los diez hermanos, se destaca al inicio el liderazgo de Rubén, el primogénito (42,22.37), pero, en el desarrollo de la historia, ella está desplazada por Judá (43,1-15; 44,18-34). Este conflicto por la primogenitura retornará con mayor intensidad en Gn 49.

12 En Gn 47,5-6 hay algunas diferencias entre el texto hebreo y el griego. Las traducciones normalmente siguen a la Septuaginta.

13 Aquí, Siquén tanto puede referirse al territorio donde José será enterrado (Js 24,32), como al hombro, porción especial servida en las comidas (1Sm 9,23-24).

2. Génesis 49 y la historia de José

Conforme vimos, en la novela de José los once hermanos representan un papel antagónico y despreciable. Su función es únicamente mostrar el mal que hicieron, en oposición al bien que representa José. Gn 49 intenta cambiar eso.

El primer impacto es que en Gn 49 el resto de los hijos vuelven a aparecer. Ahora con espacial énfasis sobre cada uno, como no se había visto hasta el momento. José, a pesar de que todavía sobresale (49,22-26), pierde el protagonismo. Pasa a ser uno entre los demás. Ahora en énfasis ya no es "José y sus hermanos", sino "los hijos de Jacob" (49,1-2). En otras palabras, según la secuencia del camino recorrido hasta aquí, lo que tiene que prevalecer sería la descendencia de José. A pesar de todo, esto no sucede. Al contrario, hasta parece que José se queda sin descendencia, pues Jacob adopta a sus hijos (Gn 48). El escenario cambia completamente. Gn 49 no tiene nada que ver con el ambiente en el cual se encontraba la narrativa en la historia de José. Con Gn 49 ya no estamos más en Egipto. El contenido, indudablemente, surge en Canaán.

En fin, parece que volvemos al principio, cuando Benjamín nace, Rebeca muere morre (Gn 35,16-20) y la lista completa de los doce hijos se presenta (Gn 35,22c-26), antes del inicio de la novela de José. Esto nos lleva a deducir que, conforme al camino que veníamos siguiendo, el lugar más lógico de Gn 49 sería al final de Gn 35. Todo parece indicar que él fue trasladado de allá hasta aquí.

El segundo aspecto que nos llama la atención, y que está relacionado al primero, es el tema de la bendición. El final del texto en cuestión, más allá de identificar por primera vez a los hijos como "las tribus de Israel" (49,28ª), indica que "a cada uno los bendijo, con una bendición que le correspondía" (49,28c). Esta bendición, mientras tanto, solo la recibe José (49,25-26). Sobre nadie más, en particular, hay alguna bendición. Aquí el texto deja traslucir una fuerte manipulación. Esto nos hace deducir que la bendición que se esperaba aconteciera en 47,1, donde José hace el juramento a su padre, se transfirió junto con los "dichos" en Gn 49. Y es que la bendición que, en el principio se dirigió solamente sobre José, ahora se intenta conferir a todos los hermanos.

Esta sospecha está confirmada por Gn 49,29-33, versículos que siguen a los "dichos" y que relatan la muerte del patriarca. Allí Jacob ya no se dirige únicamente a José, como en 47,29-31, cuando se preparaba para morir y le pedía que lo enterrase en la tumba de sus padres. Ahora todos los hijos están implicados en el entierro para enterrar al padre en la tierra de Canaán. Además de ello, al pedir que fuese enterrado en la gruta en que fueron enterrados sus antepasados, Abraham y Sara, Isaac y Rebeca, Jacob menciona que fue también allí que él enterró a Lía, dejando fuera a Raquel, la madre de José. O sea, no nos parece de que haya duda en que Gn 49 desprecia a José y rescata la imagen de los demás hermanos.

Siguiendo el texto, las cosas quedan más evidentes. Acabadas las instrucciones a los hijos (49,33), Jacob "recogió sus pies sobre la cama, expiró y se reunió a su pueblo". Aquí se da la muerte de Jacob, que ya se esperaba en 49,31, donde la narrativa se interrumpió. Creemos que encontramos la respuesta a la pregunta que hacíamos allá. Curiosamente, el final de 49,33b –"recogió sus pies sobre la cama"- es idéntico al final de 47,31c: "se inclinó Israel sobre la cabecera de la cama". Si añadiésemos a 47,31c el versículo 49,33c ("él expiró y se reunió con su pueblo"), tendríamos el final que no sucede en el cap. 47: "se inclinó Israel sobre la cabecera de la cama, expiró y se reunió con su pueblo".

En síntesis, el acomodo final del libro del Génesis consiste en tres aspectos principales. Primero, la elaboración del cap. 48 a partir de la bendición de José, que estaba en el final de Gn 47 y que fue dada a Efraín y Manasés. Segundo, la inclusión de Gn 49,1-28, transportado desde el final de Gn 35. Tercero, la transferencia y la acomodación de la bendición de José en Gn 24b-26,[14] con la sustitución de Afraín por José (49,22). De este modo, pierde valor

[14] Por eso la semejanza entre Gn 49,22-26 y Gn 48.

la figura de José y se rescata la importancia de los hermanos/tribus. Así, el fin que estaba previsto con un único protagonista, termina con doce: las "doce tribus de Israel" (Gn 49,28)[15]. Se cambia la imagen de un Israel monárquico, centrada en la persona real-faraónica de José, con un Israel colectivo.

Mirando en el conjunto, Gn 49 tiene, por lo tanto, la función de ser una alternativa a la novela de José. La misma función tendrá Dt 33, en oposición al cántico de Moisés (Dt 32,1-44), cerrando todo el Pentateuco. Pero, dejemos este asunto para un estudio próximo.

José Ademar Kaefer: joseademark@yahoo.de

15 Percibamos que los hijos del inicio (49,1) se vuelven tribus al final (49,28). Esta es la primera vez que aparece la expresión "las tribus de Israel" en la Biblia.

¡Qué alegría! – La palabra de Yahweh también vino a la mujer – *Un análisis ecofeminista de Génesis 16*

Resumen
La narrativa de Génesis 16 nos ofrece un encuentro diferente entre mujeres, las aguas y lo sagrado. A partir del sentido de la propia perícopa, encontraremos a Agar en diversos momentos de su vida: desde su llegada a la casa de Abraham, su embarazo, la huida al desierto y la experiencia con el mensajero de Yavé en el camino de Sur, que fue determinante para los momentos difíciles que ella pasó en los siguientes años. Agar es la primera mujer en la Biblia, después de Eva, en oír la voz de Yahweh trayéndola una promesa de vida y posteridad.

Abstract
Genesis 16 gives us a different meeting between women, waters and the sacred. Taking as a fist step the own meaning of text, we will find Agar in several moments of her life: arriving on Abraham's house, her pregnancy, the escape to the desert, the experience with Yahweh's me sager on the route to Sur, this was determinant to difficult moments that she pass on the following years. Agar is the first woman on the Bible, after Eve that heard Yahweh's voice bringing her promise of life and posterity.

Introducción

La perícopa de nuestra estudio no tiene una fecha homogénea. Por la hipótesis de las fuentes, Gén 16,1-16 tuvo tres diferentes etapas de composición: una narrativa básica (v.1b-2, v.4-8, v.11 e v.13-14) que habría sido compuesta durante el siglo X a.C. Fuera de los añadidos pos-exílicos (v.3.9.15-16), las demás partes habrían surgido durante los siglos VIII y VII a.C.[1] Por el análisis de los círculos narrativos, la perícopa se encuentra en el bloque temático sobre la vida de los antepasados que fue redactado en un periodo tardío del exilio en Babilonia o en un periodo inmediatamente posterior al mismo pero en Judá. Las perícopas, en sí mismas tienen más de qué hablar que los bloques narrativos o los substratos de las diferentes fuentes. Ellas fueron anotadas en su forma original sin ser retrabajadas por las intenciones de los poderosos.[2] Por eso, su autonomía sería privilegiada en este artículo.

Cántaros en los hombres, encuentros con lo sagrado, historias para contar y sueños para soñar

Nos referimos a tradiciones muy antiguas, que han sido perpetuadas por círculos de mujeres relacionadas con el mundo del trabajo esclavo y también de mujeres comunes, que tenían como rutina el caminar a las fuentes de agua para el abastecimiento de las casas. Es probable que las recogedoras de agua fuesen las mujeres más jóvenes ya que esta tarea resultaba un poco difícil para las más viejas. Pero era para las más viejas la honra de perpetuar las tradiciones. Podemos imaginarnos a mujeres de diferentes generaciones participando de la tradición oral de esta saga: las jóvenes que sacaban agua de las fuentes, las mayores que se sentaban para contar las historias[3] y las niñas, que eran el público cautivo y las aprendices

[1] BRANCHER, Mercedes, "Dos olhos de Agar aos olhos de Deus (Gênesis 16,1-16)", en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Editora Vozes, vol.25, 1996, p.11-29.

[2] SCHWANTES, Milton, "Interpretação de Gênesis 12-25, no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco", en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Editora Vozes, vol.1, 4ª. edição, 1987, p.36-37.

[3] Al respecto de este grupo se clarifica que estas mujeres hacían parte del círculo de los levitas que eran responsables en contar las historia en las fiestas de Israel. Cfr. GOTTWALD, Norman K., *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo, Paulus, 1988, p.511-513.

de ambas funciones: recoger agua y contar historias, tareas que ellas pasarían a desempeñar con el tiempo.

Este contacto rutinario con el agua, es revelador por sí solo. Para los pueblos de la antigüedad, el lugar de las aguas poseía un papel casi teofánico. El agua era la fuente de la vida y la vida venía de lo divino, de lo sagrado. De eso nadie tenía duda. No era por casualidad que, en periodos de sequía, hubiese un cierto fervor ceremonial para invocar a las divinidades, recordándoles que los seres humanos necesitaban del agua para vivir.

Es posible que las mujeres hayan desarrollado toda una mística en torno de esta ida a las aguas[4]. Las mujeres tienen la capacidad de sacralizar los detalles de lo cotidiano. Si esto sucedía en aquella época, cambiaba totalmente el perfil de la tarea. La rutina se transformaba en un momento sublime de provisión de vida para la familia, un ceremonial, tal vez inconsciente, que las llevaba a cantar mientras se dirigían a las fuentes.

En aquel ambiente, se recordaba a Agar como a una heroína. Ella era una esclava, que se encontraba con la divinidad en una fuente de agua. Oyó la palabra que le fue dirigida y se convirtió en símbolo de una gran nación. En las fuentes de agua, las mujeres ejercían el poder. Poder de transmitir tradiciones, de entrar en contacto con lo sagrado, de soñar y de realizar los sueños.[5]

Cuando "la barriga de alquiler" amenazó la paz de la princesa

Las mujeres de este viejo periodo de la historia ejercían más funciones en la vida religiosa de lo que se acostumbra a suponer. Algunos estudios ya han demostrado la importancia femenina en la vida cúltica del clan, principalmente si tales mujeres venían de Mesopotamia, como Sara, Rebeca, Raquel y Lía. En estos estudios,[6] se afirma que estas mujeres ejercían papeles de sacerdotisas y optaban por no tener hijos. Así, la esterilidad de las mujeres de Israel puede no haber sido una coincidencia, sino una opción de estas mujeres, compatible con las funciones sacerdotales que ejercían en su tierra natal. Cuando estas sacerdotisas necesitan engendrar herederos, lo natural era el uso de la esclava, esto estaba previsto en el Código de Hammurabi (sección 146),[7] esto es lo que sucede con Sara, Lía y Raquel.

Sarai uso a Agar para concebir a través de ella. El texto hebreo coloca el énfasis en la rápida concepción de Agar y en la ofensa de Sarai. Pero hay poca objetividad sobre el tipo de la ofensa. Esta interpretación es más una opción hermenéutica del traductor, al transmitir para nuestro idioma las figuras del lenguaje que están ubicadas en una cultura y en un tiempo muy distante, que propiamente la reserva de sentido del texto original. Esto nos hace sospechar de otros factores que podía estar afrontando Sarai, más allá de la arrogancia coloquial de la esclava, atacada por tantos.

Agar era una sierva egipcia, una ama, por así decirlo. Algunos sospechan que habría sido una de las hijas del faraón presentada a Abraham durante los eventos narrados en Gén 12,10-20.[8] En Egipto, el trabajo para las amas de casa era escaso, en algunos casos la ausencia de ropas era total.[9] Estas amas eran mujeres muy jóvenes, serían las adolescentes de nues-

---

4 ELIADE, Mircea, *Tratado de história das religiões*, São Paulo: Martins Fontes, 2ª. edição, 2002, p.153-168.

5 NEUENFELDT, Elaine, "Mulheres e águas - Sagradas conexões", en *A Palavra na Vida*, São Leopoldo, CEBI, vol.175/176, 2002, p.71.

6 TEUBAL, Savina, "Sara e Agar - Matriarcas e visionárias", en BRENNER, Athalya (organizadora), *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo: Paulinas, 2000, p.259-275.

7 TEUBAL, Savina, *Sara e Agar*, p.260-261. También sobre las necesidades de tener un hijo: MEYERS, Carol, The roots f restriction: Women in early Israel. http://home.apu.edu/~geraldwilson//roots.html .

8 Consultar el importante análisis de esta cuestión hecho por PABST, Irene, *The interpretation of the Sarah-Agar-stories in rabbinic and patristic literature - Sarah and Agar as female representations of identity and difference*, en http://www.lectio.unibe.ch/03_1/pabst.htm.

9 Esta información está mejor trabajada en mi artículo: "Mudando de roupa para mudar a história", publicado en: www.relendoabiblia.hpg.ig.com.br y puede ser consultada a través de otros sitios como: *Ancient Egyptian Pictures Gallery*, Oriental Museum, Universidade de Durham UK e do acervo pictográfico do Discovery: http://historylink-101.net/egypt_1/pic_wall_paintings_10.htm,
http://www.dur.ac.uk/oriental.museum/gallery/egypt/index.php,http://www.exn.ca/egypt/thumbs.asp?cat=Art

tros días. Sus funciones eran variadas, pero actuaban, principalmente, para entretener a los visitantes con danzas y músicas. O cuidaban del aseo personal de sus señoras. Las tareas de Agar en la familia de Abraham exigían una frecuente exposición de su cuerpo junto a los pastores, además se mantienen ciertas costumbres.

Una "adolescente", al concebir, se transforma en una bella mujer, las hormonas se encargan de la metamorfosis. Sarai era vieja. No se trataba solo de no poder embarazarse. La metamorfosis sucedida con Agar nunca la había experimentado Sarai. Ella se sintió ofendida por el estado de Agar, por provocar un rebullicio de miradas en el campamento. Es más, ¡en su vientre estaba el único hijo del patriarca! Sarai debió de haber pensado que la idea de entregar a Agar para poder concebir ya no era tan buena. Su importancia como mujer del patriarca y sacerdotisa familiar había sido completamento opacada por el brillo hormonal y por la feminidad a flor de piel de la egipcia. Al fin de cuentas ellas estaban en Canaán, y en la Mesopotamia había sido diferente. Solo con mirar a Agar ya le causaba dolor (Gn 16,4).

El resultado fue una guerra de nervios. La opresión contra Agar fue tan fuerte que ella huyó. Pero la mujer que huyó ya no era más una ama de casa juvenil. ¡Era mujer embarazada! ¡El embarazo transformó a la esclava en mujer poderosa, embarazada, concubina del jefe del clan y madre del único hijo de Abraham! Para las costumbres de la tierra de Canaán, Agar era mejor mujer que Sarai.

"Como agua fresca para la garganta sedienta..."

Agar escapó, pero no estaba perdida. Ella conocía el camino a casa, sabía como volver a Egipto. El lugar donde el mensajero de Yahweh encontró a Agar fue justamente en la fuente de las aguas del camino de Sur, el camino de todos los que salían de Canaán hacia Egipto.

Algo que nos llama la atención en este encuentro es la falta de sorpresa. ¡No hubo sorpresa! Ni por parte de Agar ni por parte del mensajero de Yahweh. No hay ninguna pregunta característica de la sorpresa: "¿quién eres tú?" El encuentro con la divinidad no necesita necesariamente que se dé en un oasis. A no ser que... una de las partes lo estuviera buscando con un propósito. El lenguaje del redactor parece sugerir que el mensajero de Yahweh no estaba buscando a la sierva por primera vez ni por casualidad. Da la impresión de que su presencia fue requerida.

Podemos imaginar que Agar llegó a la fuente para algo más que para abastecer su cántaro. Tal vez se dirigió a las aguas para encontrarse con la divinidad. ¡Si las mujeres están relacionadas a las aguas por la conexión con lo sagrado, el encuentro con lo divino es un resultado habitual! Si este encuentro fue previsto por Agar, ella tenía algo que pedir, una demanda.

Lo que puede haber traído Agar para un pleito con la divinidad fueron cuestiones presentes ya en varios otros textos bíblicos: "cuestiones de fertilidad, de fecundidad, tanto en el aspecto más directo y objetivo de la producción y reproducción de la vida material como en el nivel simbólico, de las experiencias de salida en términos históricos".[10]

Ella tenía un hijo en el vientre, hijo que no le pertenecía. ¿Pero, por qué no? ¿Por qué no podía ser la madre de la criatura que ya estaba aprendiendo a amar? ¿Por causa del sistema? ¿Qué decía el sistema respecto a la maternidad? ¿Qué tenía que decir Yahweh respecto a la ley implícita a las mujeres a través de la maternidad y que ella, ahora, tenía que renunciar para cumplir otras leyes, que no tenían en cuenta los derechos de la mujer y que ella tenía desde Egipto?

¡Qué alegría! ¡Yahweh también habla con la mujer!

Este episodio en el camino de Sur es mucho más significativo de lo que parece. Es la primera narrativa bíblica donde aparece un representante de Yahweh revelándose a una mujer que es marginada: mujer, esclava, negra, extranjera y esclava de mujer (la peor categoría de esclavos).

---

10 PEREIRA, Nancy Cardoso, "Por uma hermenêutica das coisas úmidas e molhadas", en *A Palavra na Vida*, São Leopoldo: CEBI, vol.197, 2004, p.24. También: "Por una hermenéutica de las cosas húmedas y mojadas - Ejercicio de lectura en el ciclo de milagros del profeta Eliseo", en *Fe y Pueblo*, La Paz: ISEAT, n.4, 2003, p.57-68.

El mensajero de Yahweh trae palabras sorprendentes: "tu simiente será numerosa; no se podrá contar, una gran multitud" (Gn 16,10). ¿Pero qué era eso? ¿No sería la misma promesa que, de acuerdo con la secuencia del relato bíblico, solo había sido entregada a Abraham en tres episodios anteriores (Gn 12,2; 13,16 y 15,5), y ninguno de ellos se refería exclusivamente a Isaac (Ismael)? Estas palabras, en el desierto, tuvieron efecto mayor que el agua fría para el sediento. Después de este encuentro Agar ya no fue más la misma mujer. ¡Ella salió de allí fecundada! Embarazada, ahora, de la esperanza, plantada en su corazón por la propia palabra de Yahweh.

Los v. 11-12 hacen parte de una poesía, probablemente una antigua canción sobre la madre de Isrmael, quizás, entonada por las mujeres en su caminar a las aguas, y que decía: "Yahweh atendió tu aflicción" (16,11). Cuando Yahweh atiende la aflicción de alguien, él hace algo diferente, pues el oír de Yahweh es un oír activo, que libera al oprimido.

La esperanza fecundada en el corazón de Agar le dio fuerzas para enfrentar la dureza de la vida durante los años que se le vendrán. El mensajero dice: "vuelva a su señora y humíllese bajo su mano" (16,9). ¡Qué cosa tan difícil! Solo es posible enfrentar una situación como esta, durante mucho tiempo, cuando la fe germinó en el corazón.

Conclusión

La historia de Agar no acabó aquí. Ella volvió donde Sarai. Se darán nuevos acontecimientos y Sarai también se embarazó. La llegada de Isaac empañó el futuro de Agar e Ismael. Pero la palabra del mensajero de Yahweh camino de Sur nunca cayó en mala tierra.

Cuando Isaac fue desmamantado y Abraham fue forzado por Sara a expulsarlos de casa, Agar andó errante por el desierto de Berseba (21,14). Al agotarse los recursos y encontrarse perdida, Agar dejó a su hijo en un lugar y se apartó para no verlo morir (21,16); y allí sucedió algo que no hizo la primera vez: ¡lloró! Quizás, lloró toda la crisis teológica que proporcionaba la incoherencia entre la promesa de Gn 16 y su situación actual. ¡Promesa de numerosa descendencia, descendencia de ella, de Agar! ¿Qué descendencia podía brotar de un niño que moría de insolación en el desierto?

¡Pero desde lo alto Dios oyó al niño! Llamó a Agar diciendo: "¿Qué te pasa Agar?" No temas... ¡Levántate! Toma al niño y asegúralo de la mano, pues de él haré una gran nación" (Gn 21,17-18). Yahweh no habló nada nuevo, solamente ordenó a Agar una especie de "¡reanimarse!" Pues, él no le había dado una promesa para que ella se quedase dominada por la depresión en medio del desierto, muriéndose de autosufrimiento y de sed.

Yahweh le está diciendo: ¡Mira para adelante, mujer! ¡Vea lo que sucede desde otro ángulo! Observa el agua que no ves. ¡En las aguas me buscaste, de ellas vendrá la vida a tu descendencia! Sí, Agar se recordaba del agua y de aquel mismo Dios vivo que vio su aflicción en el camino de Sur, hasta ella bautizó al lugar como: ¡Beer-Lahai-Roi: el pozo donde vi, donde vivo! Desde allí continuó Agar, la mujer que tomó a su hijo, le dio agua, le tomó por la mano, le enseñó a sacar provecho de la dureza de la vida, y lo consiguió una esposa: otra egipcia, tal vez negra...

La literatura rabínica trae añadidos interesantísimos sobre Agar. Después de la muerte de Sara, Abraham la había tomado oficialmente como esposa (Queturá había sido otro nombre para Agar) y habría inaugurado una nueva etapa en su vida.[11] Con ella Abraham tuvo otros hijos, promoviendo la reconciliación que se vio entre Ismael e Isaac, al sepultar a su padre (Gn 25,9). Isaac pasó a vivir en Beer-Laha-Roi (Gn 25,11)! De Queturá vinieron los madianitas (Gn 25,1-4) de donde probablemente viene Jetró y la esposa cusita de Moisés...

¡Pero estas son otras historias!

Lília Dias Marianno: lilia.marianno@terra.com.br, www.relendoabiblia.hpg.ig.com.br

---

[11] Conforme al comentario de Midrash Rabbah; consultar en SCHNEERSON, Menachen, *The return of Agar*: http://www.chabad.org/parshah/article.asp?AID=2636 .

Los caminos de la teología y de la anti-teología en el libro de Job

Resumen
El libro de Job quiere mostrar que el sufrimiento del pobre no es una realidad escandalosa. Frente a una historia humana frecuentemente dominada por los malos y violentos es necesario rever la teología de la retribución y la teología de la prosperidad, a fin de que no construyamos una anti-teología que niegue el sufrimiento del pobre. ¡El justo también puede sufrir!

Abstract
The Book of Job aims to show the suffering of the poor is not a scandalous reality. Considering a human history frequently dominated by the bad and violent men it is necessary to revise the repayment and the prosperity theology in order to avoid the construction of an anti-theology which denies the suffering of the poor. The poor can suffer too!

Se puede afirmar que el sufrimiento del inocente es una ocasión que abre la puerta del drama en la narrativa de Job. Los amigos de Job (Elifaz, Bildad y Zofar) y más aún el conservador, un tanto atrevido (Eliú) se enfrentan ferozmente por una tesis: la de que el justo de Dios no sufre, no tiene padecimientos, no experimenta provocaciones y ni opresiones (4,6-8). En todo momento lanzan al rostro de Job que, si él pasa por dificultades y sufrimientos atroces, es porque está en pecado (5,8; 8,4; 22,23). Sus amigos defienden la teología tradicional sapiencial que desea defender a Dios a costa del ser humano, aunque este sea despojado y sufra injustamente. Pero, Job rechaza todas estas provocaciones (21,30-34), calificando a sus amigos como mentirosos y diciendo que los tres son inventores de mentiras y consejeros de fracasados (13,4-5), consoladores que solamente saben molestar (16,1).

Los amigos argumentan según la tradición, acusan con el objetivo de defender su teología, no progresan en la discusión. Pero Job reflexiona a partir de su propia realidad en que vive y por eso su discurso presenta características innovadoras. ¿El Dios que presentan sus amigos sería en realidad el Dios verdadero? Durante el recorrido del libro percibimos que en los discursos de los amigos no hay alusión a la realidad que vive Job y mucho menos al problema de la injusticia que él había expuesto. Tal vez esa situación esté confirmando, como en tantos otros lugares del libro, que los discursos de los amigos representan la teología del orden y de la sumisión a un destino providencial que regula el cosmos, pero que no enfrenta las injusticias que padecen los seres humanos. Los amigos tienen, por lo tanto, ¡discursos típicos de ciertas prácticas consoladoras!

Cada amigo de Job hace tres discursos, que hacen un total de nueve. A cada discurso de sus amigos, Job da una respuesta conveniente y apropiada. Al final, hasta el mismo Dios respondió a los discursos de esos tres amigos (42,7-8). Los discursos de Elifaz, Bildad, Zofar y Eliú están recargados de bellas palabras, de aparente humildad, de afirmaciones elocuentes y grandiosas y todo eso con el propósito de defender a Dios. Pero son, en verdad, palabras que componen una antiteología. La antiteología se parece mucho con la teología, pero no es teología. Una parábola puede ilustrar esa situación muy bien. Mateo habla de dos casas (7,24-27): una construida en la roca y otra en la arena. Eran iguales en todo y servían de igual manera para cobijar a sus habitantes. La diferencia radical se mostró a la hora de la tempestad. Así es la antiteología de los cuatro interpeladores y críticos de Job. Sus bonitas y elocuentes palabras nacen de una visión distorsionada de Dios. Por eso, Job representa la teología, y sus cuatro opositores, la antiteología. Hoy en día, también se presentan muchas cosas como teología, pero no pasan de ser una caricatura de la teología. La teología es la confesión de fe en un Dios liberador que exige que tengamos con Él una experiencia viva y liberadora, fundamentada en hechos claros y seguros, hechos que sean capaces de guiarnos con firmeza a un conocimiento del Dios liberador. La antiteología desplaza a Dios del centro exacto en que de-

be estar y, de una u otra forma, coloca al hombre como si fuera el punto de partida para el conocimiento de Dios. La teología presenta lo que Dios piensa sobre el ser humano. La antiteología presenta lo que el ser humano piensa de Dios (42,7-9). También, percibimos una espiral de violencia discursiva en cada una de las palabras de los amigos de Job. Las palabras se hacen cada vez más agresivas. Los ataques se vuelven violentos y brutales. Aunque los discursos se presenten con una gran fuerza, Job nunca se da por vencido. El no se calla, sino que reacciona y rechaza la antiteología, que sus amigos le presentan con colores bellos.

Pecado y retribución eran uno de los problemas que más preocupaba a los sabios israelitas. También podemos observar esa preocupación en el libro de los Proverbios, libro que participa de esa concepción tradicional según la cual el mal es el castigo por el pecado y la retribución se aplica justamente en esa vida. Por lo tanto la experiencia de lo cotidiano exige una lectura mejor. La realidad rechaza esta visión del destino humano. También los buenos sufren o mueren sin gozar de ninguna felicidad; los impíos triunfan en la vida, gozan y disfrutan de las riquezas y los placeres. Los sabios de la época bíblica aguzaban su percepción teológica para hallar una solución a esta situación aparentemente paradójica, pero lo que consiguieron producir fue solamente una concepción negativa de Dios. La situación se volvió tan compleja que la expresión formulada por Epicuro y citada por Lactancio, se volvió emblemática: "Si Dios quiere erradicar el mal y no puede, es impotente; si puede pero no quiere, es cruel para los seres humanos; si no quiere y no puede, es impotente y cruel; si quiere y puede, ¿entonces por qué existe el mal y no se lo aniquila?" (apud TERNAY, 43).

Pero no aislemos el pensamiento bíblico, ya que también el pensamiento oriental había planteado el mismo problema (hay versiones sumerias y acádicas del tema sobre el "justo sufriente"), pero las soluciones que se dan son totalmente negativas. En esa situación de respuestas que no encajan el libro de Job desea esbozar una salida: no todo mal es el castigo por una falta o un pecado; también el justo puede sufrir. Dios desea que los justos vivan la vida en tranquilidad y felicidad, pero algunas veces ni Él mismo consigue que esto se realice. También los inocentes sufren en esta vida. Les suceden cosas peores de las que merecen: pierden los trabajos, vienen las enfermedades, sufren sus hijos. Cuando ocurre esto, no significa que Dios esté castigándolos por algo que hicieron errado. Las desgracias nunca provienen, absolutamente, de Dios. Dios no es la causa de la tragedia ni tampoco es nuestro adversario. Al contrario, se presenta como nuestro aliado y la fuente donde podemos encontrar la fuerza para soportar, y la capacidad para superar los problemas y la determinación de continuar en dirección a los objetivos que tenemos cada uno.

Con su rebeldía, Job trata de responder a una de las cuestiones fundamentales que está presente en el texto, es decir, lo relacionado con la teología de la retribución. Según esa teología, Dios da la riqueza a algunos y a otros la pobreza. De esa manera, los ricos son ricos y continúan ricos porque son justos. Y los pobres son pobres y posiblemente continuarán pobres porque no confiaron en la justicia de Dios, o sea, son pecadores.

Podríamos decir que la vida sin sufrimiento solamente existe en sueños, pero no en la realidad. No es de extrañar que una vida saludable integra el sufrimiento, pero no de una forma dolorosa, sino como el efecto de la injusticia humana y como el punto oscuro de una existencia limitada que, en último caso, hace sufrir por que las cosas no se dan de otra manera. No es posible exorcizar el sufrimiento hacia fuera de la historia humana bajo el riesgo de dejar de ser humanos. Y, a causa de esto, debemos estar atentos a las teologías que todavía surgen en el ámbito cotidiano eclesiástico.

La "teología de la prosperidad" es una posible expresión de la teología de la retribución en el ambiente eclesiástico pos-moderno. Esta es una teología que afirma que el plan de Dios para el ser humano es hacerlo feliz, bendiciéndolo, saludable y próspero en todo. Pero, ¿dónde estaría la complejidad de esta afirmación? Su complejidad reside justamente en el hecho de que para esa teología, solo los que no tienen fe no serán prósperos financieramente ni tendrán salud ni serán felices en esta vida. Estos son los que no cumplen lo que dice la Biblia respecto a las promesas divinas y que están envueltos con el diablo, es decir, que están en pecado.

La posesión, la adquisición de bienes, la salud, las buenas condiciones y la vida sin mayores problemas se presentan como pruebas de espiritualidad y de fidelidad a Dios. Se valoriza, la fe en Dios como el medio de obtener la salud, la riqueza, la felicidad, el éxito y el poder terreno. Los males significan la falta de fe, incapacidad en confesarla, o son el resultado

de actos que desobedecen a Dios. Hay situaciones que hacen que los fieles se vuelvan vulnerables a la maldad del diablo.

En esa teología, la salud y la riqueza, siempre representan a la voluntad de Dios para con la persona fiel. Consecuentemente, ¡si el fiel es pobre y/o está enfermo es por ser un pecador! Esa posición teológica es mucho más fácil y simple. Censurar a la víctima es una manera de asegurarnos a nosotros mismos que el mundo está mejor de lo que parece, y que nadie sufre sin que haya una buena razón. Hace que todos se sientan mejor, a excepción de la víctima, que pasa a sufrir el doble con su condición social aumentando la desgracia original. Una de las maneras que encontramos para dar sentido al sufrimiento humano es el suponer que somos merecedores de lo que nos sucede, que de algún modo, las desgracias nos sobrevienen como castigos por nuestros pecados. Este tipo de teología, o mejor diríamos de antiteología, resuelve los problemas de los amigos de Job, pero no resuelve los problemas del propio Job y de los millares de Job que continúan naciendo.

Se debe dar una señal de alerta para que el cristianismo no corra el riesgo de perder su sensibilidad para con el sufrimiento humano. Cualquier teología que no parte del sufrimiento del inocente no dejará de ser el lenguaje de los amigos de Job, es decir, el lenguaje de los consoladores inoportunos que prefieren defender a Dios antes que dejarse interpelar por el dolor del hermano que sufre y que, en realidad, no defienden a Dios, sino a sí mismos y a su sistema teológico.

Es necesario tener un cierto cuidado con las teologías que andan por nuestros espacios eclesiales. Muchas funcionan como una antiteología. No hablan de Dios, sino de un anti-Dios. Por eso podemos decir que toda teología cumple algún papel social en la organización social. No existe una teología neutra por más intentos que hagamos en construirla. Toda la teología habla a partir de su propio lugar social. ¿Cuál es la función social de la teología? ¿Cuál es su mensaje? ¿Quién es el sujeto que está detrás de su construcción? ¿Qué intereses defienden? Estas son algunas preguntas que no podemos dejar perdidas en nuestras cabezas sin correr el riesgo de andar por caminos de antiteología. A fin de cuentas en Job, ¡Dios y el sufrimiento no son contradictorios! Así, es inapropiado leer a Job como si fueses una teología apocalíptica, convencidos de que el presente se desarrolla bajo el signo de la tribulación y del desasosiego, demoliendo lo existente para en su lugar, construir una nueva y perfecta orden de relaciones y, finalmente, instaurar una alegría sin fin. Por eso, debemos leer a Job como si fuese una teología de la historia humana, es decir, Job permanece en la historia y busca, insistentemente, no la eliminación catártica pura y simple del dolor, sino fundamentalmente su interpretación teológica.

Siguiendo la teología de la retribución, los maestros y doctores de la religión pedían paciencia a los justos que estaban sufriendo. Los sufrimientos eran pasajeros y su fidelidad y paciencia serían recompensadas al final de todo. De esta manera se pasa a colocar a Dios en los cielos con el objetivo primero de vigilar para retribuir a cada uno de acuerdo con la ley. Por lo tanto, en los moldes de la teología de la retribución, era inconcebible pensar en un Job pobre y miserable que simultáneamente fuera justo e íntegro. De esta manera, la situación concreta de una persona, es decir, su prosperidad o su desgracia se entendían como indicadores de su práctica. Y de sus acciones. Pensando así es significativo el hecho de que el libro de Job esté dentro del canon, ¡ya que es un texto que representa una crítica a la sabiduría tradicional y a la teología teórica de su tiempo!

Nos encontramos frente a una nueva tesis: no todo mal es el castigo por una falta cometida. También puede sufrir el justo. De hecho, el libro de Job quiere mostrar que el sufrimiento del justo no es una realidad escandalosa. ¿Acaso no es verdad que muchas veces la historia humana está atravesada por el clamor del justo victimado y del inocente que sufre? También, ¿no es verdad que la historia humana frecuentemente se instaura como un campo de dominación de los malos y de los violentos?[1]

Luiz Alexandre Solano Rossi: luizalexandre@cesumar.br

[1] Evité notas bibliográficas a lo largo de este artículo. Pero estoy en deuda con algunos autores. Los indico como bibliografía: DIETRICH, Luis J., *O grito de Jô*, São Paulo: Paulinas, 1996. STORNIOLO, Ivo, *Como ler o livro de Jó - O desafio da verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 1992. TERRIEN, Samuel, *Jó*, São Paulo: Paulus, 1994. TERNAY, Henri, *O livro de Jó – Da provação à conversão, um longo processo*, Petrópolis: Vozes, 2001.

¡Qué bueno es estar junt@s!
Una reflexión a partir del Salmo 133

Resumen
En este ensayo se reflexiona sobre la centralidad que tiene estar "juntas/os" en el contexto al que pertenece el Salmo 133. Encontramos en el texto la síntesis del proyecto de comunidad soñado por un grupo de personas que utilizan imágenes de su vida cotidiana para afirmar otras maneras de relacionamiento. Enfatizar estar "juntas/os" permite saborear lo novedoso y diferente y, al mismo tiempo, descubrir lo improductivo, desagradable y peligroso de la soledad en un contexto en que la vida puede estar amenazada.

Abstract
This essay makes an analysis about the centrality of getting together having as a background the Psalm 133. One finds in the text a resume of the community project dreams by a some persons who used images of their daily life to affirm other forms of relations. Emphasizing to get together, allows us to taste what is new and different and, at the same time, to discover what unproductive, unpleasant and dangerous of loneliness in a context in which life could be in danger.

[1]Mira! Qué bueno y que agradable habitar junt@s
[2]Como aceite, el bueno, sobre la cabeza,
bajando sobre la barba, barba de Aarón,
la que baja de acuerdo a su medida.
[3]Como rocío del Hermón
El que baja sobre el monte de Sión.
Es que allá ordenó Javé la bendición,
Vida por siempre!

Dentro del contexto de celebración de la *Ribla* vol.50 nos parece significativo el poder hacer una reflexión a partir del *Salmo 133*. El título del ensayo nos sugiere un ambiente colectivo, y más, un ambiente en que las personas envueltas evaluan positivamente el encuentro, el estar juntas.

Como los demás del grupo al que pertenece, este salmo nos recuerda, entre otras cosas, celebración, pero principalmente nos lanza posibilidades para dialogar desde una postura crítica sobre las génesis de las celebraciones tanto religiosas como socio-culturales. Y, principalmente, celebraciones que parecen tener una gran carga socio-política de fondo.

Detrás de las imágenes que tradicionalmente conocemos como religiosas intuimos una manera de denuncia de toda una experiencia de vida que parte de lo cotidiano y que desafía a pensar las relaciones sociales de una manera diferente. Relaciones a través de las cuales se valorizen los encuentros, las personas y, sobretodo, donde los símbolos y ritos religiosos tengan significado si son representaciones de la vida misma, así como ella es, y en muchos casos, como se quiere vivir.

El valorar estar junt@s tiene su historia

El Salmo 133 es el penúltimo del conjunto que se conoce como "Cantos de Subida" o "Cantos de Peregrinación". La identificación que se hace para todo el conjunto, como salmos de subida o peregrinación, es resultante no sólo del título que los identifica, "canto de subida", pero también del contenido que nos sugiere la salida o el tránsito de una situación a otra, o la posibilidad de soñar con una situación diferente. Esta realidad los coloca dentro del plano utópico. Entendiendo utopía en sentido de realizaciones, resignificaciones, que van haciendo posible la vida cotidiana de las personas envueltas. Así este conjunto de salmos nos

obliga a pensar en personas concretas y viviendo situaciones concretas que desde sus imaginarios y mundo simbólicos practican re-pensar, dar nuevos significados a la vida cotidiana.

El valorar la importancia de estar juntos/as a otras personas revela, por un lado, que se tiene la experiencia de la soledad. Y, por otro, puede ser la confirmación de una experiencia de encuentros en el que al final se ven los resultados a favor del grupo que hace la constatación. Es en ese marco de lo colectivo, de experiencia grupal, que podemos colocar el Salmo 133.

En el conjunto, al que pertenece el salmo, existe una sintonía en la manera que se quiere expresar la realidad. Las memorias compartidas parecen surgir en momentos en que realidades de opresión se experimentan.[1] En el transcurso de subida, el Salmo 133 es colocado casi al final del conjunto. Y por eso, parece estar concluyendo. Ya, en ese momento, pueden hacerse evaluaciones de los resultados de "estar juntos/as". Parece ser que los sueños se están haciendo realidad.

La precisión en la valoración

La impresión que nos queda al leer una poesía, principalmente de corte sapiencial, es que faltan palabras. Lo dicho parece estar incompleto. Sin embargo, debemos reconocer que la precisión en el uso de las palabras e imágenes es una característica de este tipo de textos. Es en la presición que está la belleza y la profundidad.[2] No hacen falta muchas palabras cuando las imágenes y símbolos con los que se construye el discurso son desbordes de explicaciones.[3] ¿Cómo entrar en el mundo del propio salmo para, a través de sus imágenes, poder entender todo lo que quiere comunicar?

Observamos en la primera frase del salmo dos partículas, ambas en el v.1: *hineh* "mira"!, "ea!" y *gam* "en especial". Estas dos partículas nos obligan a prestar atención no sólo a lo dicho, pero principalmente a lo que va a ser dicho.[4] Después de estas partículas tenemos el v.2, aquí encontramos dos frases comparativas que contienen imágenes a través de las cuales se expresa lo que quiere ser colocado: "como aceite de oliva, el bueno", "como rocío de Hermón, el que baja" (v.3).

En el v.2 la explicación de la imagen parece abrirse como una sombrilla, hasta dejar la idea de porque el aceite del que se habla es "bueno". Lo mismo podemos decir de la imagen usada en el v.3. En fin, estas imágenes son tan bien explicadas que provocan en quien lee la sensación de estar frente al aceite y al rocío. En este versículo, se relaciona la figura de Aarón[5] al "buen aceite". Pero muestra también la experiencia de las personas que están haciendo uso de la imagen.

El término *shemen* "aceite" puede ser usado no sólo para hablar del aceite sagrado, en las fiestas de consagración, como es el caso de Ex 30,22-24, pero para hablar también del aceite usado como cosmético, para dar frescura.[6] De esta manera, el grupo o grupos que pue-

---

1 Ver VENTURA, María Cristina, *Opressão e resistência reveladas pelos corpos peregrinos – Um estudo de gênero, classe e etnia a partir dos salmos de subida (Salmos 120-134)*, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2003 (tesis de doctorado).

2 Es preferible ver la poesía como la síntesis de las propiedades intrínsecas de un contexto temporal y espacial. Es en ese sentido que puede ser entendido que la obra poética es una metáfora de la realidad en su más plena extensión y complejidad. Ver VENTURA, María Cristina, *Opressão e resistência*, p.31-32.

3 La imagen, como afirma Girbert Durand, no es nunca un signo arbitrariamente escogido, es siempre intrinsecamente motivado (*As estruturas antropológicas do imaginário*, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.29). Sin embargo, llamamos a la atención de que frecuentemente, en los textos bíblicos y fuera de ellos, las imágenes y relaciones de imágenes utilizadas parecen estar bajo el dominio de lo masculino. En ese sentido puede ser reconocido el poder del imaginario social en su papel instaurador de paradigmas y papeles.

4 La apertura con esas partículas es una buena muestra de que este Salmo está en conexión con otros salmos del grupo al que pertenece.

5 Personaje prototipo de los sacerdotes en Israel.

6 Ver KRAUS, Hans-Joachim, *Psalms 60-150 - A Continental Commentary*, Minneapolis: First Fortress Press Edition, 1993, p.485-86.

den estar relacionados con el texto, no necesariamente son sacerdotes. Más bien, el "aceite" puede estar relacionado con productividad. Este aceite bajando sobre la "barba" la hace ser tan copiosa que parece cubrir todo el cuerpo de Aarón, "de acuerdo con su medida" (v.2).

El texto, aunque pequeño, es bastante explicativo. Las imágenes usadas están relacionadas con personajes como Aarón, con su cuerpo (v.2), pero también con lugar, Hermón. En la segunda imagén "rocío del Hermón bajando sobre Sión" (v.3), lo importante no es la relación geográfica, entre el Hermón al norte y Sión al sur (v.3), pero sí la riqueza de vida y fertilidad de la que está cargada la imagen.

El "habitar juntos/as" es bueno, por la vida, la frescura y la productividad. En este sentido, afirmamos que el texto tiene unidad. Los tres versículos están relacionados de forma semántica y sintática. Inicia reconociendo lo bueno que es "habitar juntos" (v.1) y en el v.3 se dice por qué es "bueno": "es que allá ordenó Yahveh bendición". El tema de la bendición (v.3c) aparece, entonces, en paralelo con lo "bueno que es estar juntos".

Habitar juntos – una práctica diferente

La raiz verbal *yashab* que tradujimos por "habitar", lo consideramos central en el texto. Un "habitar" que es considerado "bueno" y "agradable", precisamente por el hecho de estar "juntos". Pero *yashab* está también relacionado con "cesar", "parar", "parar de trabajar", "estar quieta", "inercia". Sin embargo, las frases comparativas del v.2 nos posibilitan hacer uso de la traducción indicadora de modo de vivir. O más bien, indicando movimiento, acción. Las comparaciones son hechas con imágenes que parecen apuntar a cercanía, contacto, toque, presencia: "aceite de oliva... bajando sobre la cabeza", "rocío... que baja sobre el monte Sión". Las imagenes mismas nos llevan a imaginar contacto, pero un contacto que no es estático, sino que corre, fluye.

El término *yaḫad* que traduzimos como "juntos", debe ser entendido también en el sentido de "comunidad", "con cada uno". De nuevo, el "habitar juntos" nos sugiere experiencias relacionadas con un contexto en el que la soledad es una realidad y además valorada negativamente. Qué estará pasando que es recomendado estar "juntos/as"? Parece que la cuestión de fondo es una crítica a la manera de "habitar" que no sea en compañía de alguien. Sospechamos que se trata de mujeres y hombres conscientes del peligro y lo infructífero de la soledad.

Traducir por "habitar" nos amplia la posibilidad de pensar en una acción dinámica de permanencia junto a otras personas. Y de esta manera puede tranquilamente estar relacionado con "estar", "existir" junto a alguien que da satisfacción. Pues no sólo es "bueno" es también *na'im* "agradable", "gracioso". Colocándonos con esto en el plano de lo placeroso. A través de este "habitar" la vida cotidiana parece tener un significado diferente.

El placer de habitar

"Habitar" es más que un simple existir. En sentido general, es una acción que decorre de un ámbito de correspondencia en relación a la propia vida. Y al mismo tiempo esa acción, experimentada por algunas personas, es también reveladora de otras acciones. Acciones de muerte. En ese sentido, "habitar" es una acción vital en la medida que se vuelve determinante en la propia existencia del ser humano. Y, por eso está relacionado con el cuerpo. El cuerpo entendido como espacio que posibilita la ejecución de las acciones vitales para la existencia de él mismo y en relación con otros cuerpos.[7]

Afirmamos que lo dicho en el salmo no sólo revela la experiencia de "habitar", en los términos que hasta el momento venimos reflexionando, sino que hace referencia a una acción que está provocando plazer. El plazer de estar "juntos". Por eso, no sólo es "bueno", sino que es también "agradable". O, podríamos decir más, es productivo. Una producción que tiene que ver con lo humano, con la propia satisfacción.

---

7 Ver MEDINA, Juan Paulo S., *O brasileiro e seu corpo – Educação e política do corpo*, Campinas: Papirus, 8ª edição, 1990, p.51-52.

Se trata de un plazer que nace no sólo de la satisfacción de las necesidades. Como afirma Alexander Lowen "es muy estrecho limitar plazer a la satisfacción de las necesidades, apesar de ser obviamente válido... Una vez que las necesidades del organismo se encuentran relacionadas con el mantenimiento de su integridad, se asocia el plazer a la sensación de bienestar que surge cuando esa integridad es asegurada"[8]. Así entendemos la combinación que se hace de lo "bueno" y lo "agradable".

¿Habitar juntos – una utopía?

Constatar lo "bueno" y "agradable" que es el estar juntos, sugiere también un deseo de expresar lo que sucede si no se está en esas condiciones. Y eso nos lleva a pensar en la realidad, el contexto desde el cual están expresadas esas palabras. Se trata de un contexto que amenaza esa posibilidad, o mejor, que parece generar la separación de las personas, el aislamiento.

Apuntamos en párrafos anteriores, que lo expresado en el v.1 puede tratar de algo que está siendo experimentado. El hecho de que se trata del penúltimo salmo del conjunto, nos lleva a afirmar que se trata de algo que está siendo experimentado después de mucho intento por conseguirlo. En ese sentido, el Sl 133 se coloca en un nivel de superación en relación a lo sucedido en Sl 126 donde se expresa el sueño[9] de una realidad diferente.

Afirmar que es bueno estar juntos es una expresión de la superación del aislamiento que se ha experimentado. En la superación de este aislamiento está la armonía entre el trabajo y el descanso. La ausencia de ese descanso del que en este momento se hace referencia es ausencia en otros momentos.[10] De esa forma, se puede destacar que en el Salmo 133, se trata de una experiencia que se deseó, pero que histórica y espacialmente se hace realidad y por eso la posibilidad de afirmar: "que bueno es estar juntos". Podemos relacionar este salmo con la realización de la utopía. Pero utopía entendida como la concreticidad de que otro mundo es posible.

Se trata de una utopía que juega con el deslocamiento espacial y temporal para justificar ese otro mundo. Esto se logra al revelar una realidad histórica que juzga insatisfactoria la soledad, el aislamiento. Es coincidir al mismo tiempo y espacio. Así se puede entender como la realidad de la vida cotidiana se vuelve el ambiente propicio para el ejercicio de la utopía.[11] El reconocimiento de la imposibilidad de alcanzar lo "agradable", lo "gracioso" fuera del "estar juntos", es la demostración de que "el tiempo presente es repleto de futuro". Y con esto el descubrimiento del imaginario utópico preocupado en lo posible y no más en la nostalgia de un tiempo y un espacio míticos definitivamente acabados.[12]

De nuevo pensando en *Ribla* – realidad soñada y alcanzada

Dialogar con este texto teniendo como fondo la celebración de los 50 números de Ribla nos da la posibilidad de pensar más allá de una simple publicación. Es, más bien, el espacio en el cual hemos puesto en práctica el estar juntos y juntas, construyendo y compartiendo sueños y realidades. Pero, sobre todo, pensamos en tantas imágenes que dentro de cada una de las *Riblas* publicadas, nos muestran lo que hemos "engordado" en América Latina en tér-

---

8 LOWEN, Alesander, *Prazer - Uma abordagem criativa da vida*, São Paulo: Summus, 1984, p.55-56.

9 VAAGE, Leif E., "'Ainda' - O sentido dos sonhos interrompidos no Apocalipse (7,1-17; 10,1-11; 14)", em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis: Vozes, vol.24, 1996, p.105, afirma que a nivel socio-político los sueños son las utopías por las que se espera superar el presente orden injusto.

10 El Salmo 127 es un buen ejemplo de la ausencia de descanso. Ver VENTURA, María Cristina, *Uma contribuição ao conceito do trabalho a partir do Salmo 127*, São Bernardo do Campo: UMESP, 1999 (maestría).

11 Pues la realidad simplemente está presente a espera de una intervención que la supere potencialmente. Vea BERGER, Peter e LUCKMANN, T., *A construção social da realidade*, Petrópolis: Vozes, 1987.

12 HUBNER, Patrick, "Utopia e mito", en BRUNEL, Pierre (organizador), *Dicionário de mitos literários*, Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 3ª edición, 2000, p.923-928.

minos de construir un espacio que nos permite expresar lo que vamos haciendo, pero también cómo lo vamos haciendo.

Ribla fue sueño de mucha gente, hombres y mujeres, que al descubrir un estado de carencia, de soledad, de ausencia de un espacio donde expresar intuiciones y descubrimientos alrededor de la lectura bíblica, se arriesgaron a ultrapasar los límites y alcanzar una publicación que tenga la marca latinoamericana, preocupación por lo académico pero desde la vida cotidiana y la realidad de rostros concretos. No es la perfección, pero sí la muestra de la capacidad de asombro de seres humanos delante de la soledad. *Ribla* es rede. Es comunidad. Es "bendición"!

Han sido 50 números, cargados de cuerpos, plazeres, momentos agradables y desagradables. Pero a través de los cuales se han querido expresar y hacer presente muchos otros cuerpos que, por sus saberes marginalizados, no tienen espacio en el mundo de las publicaciones. Entonces, hemos sido productivas. Es verdad que falta mucho, más vozes, más expresiones deben hacerse presentes en *Ribla*. Es un desafío. Es un desafío dejar pasar rostros nuevos, permitir que *Ribla* pueda ser como el rocío. Un rocío que fluya de norte a sur de nuestra América Latina. Un aceite que de frescura, que nos permite construir conocimiento desde donde estamos y lo que hacemos.

María Cristina Ventura: tirsaventura@racsa.co.cr

La violencia contra las mujeres hechiceras[1]

"Los derechos humanos de las mujeres y de las niñas
son inalienables
y constituyen parte integrante e indivisible
de los derechos humanos universales."[2]

Resumen
Dos son los énfasis destacados en este ensayo sobre Éxodo 22,17. De un lado, se rescata el importante papel social ejercido por las mujeres hechiceras en la preservación de la vida y en los cuidados de la salud del pueblo. Su poder era autónomo, por lo tanto, no institucionalizado. Por otro lado, se evidencia el uso de la recopilación del Libro de la Alianza como mecanismo justificador de la violencia contra las mujeres hechiceras. Se verifica que la religión del santuario fortalece y legitima el patriarcado como principio estructurador de la sociedad.

Abstract
This essay based on Exodus 22,17 remarks two main things. Firstly, it rescues the important social role carried out by witches in the preservation of life and also in taking care of the people health. The power of these women was autonomous, that is, it was not institutionalized. Secondly, it is evident the use of the materials collected in the Code of Covenant as instruments to justify violence against witches. This means that the temple religion is an instrument to strength and to legitimize the patriarchal system as a principle which structures the society.

El artículo presenta un ensayo basado en la sentencia jurídica que prescribe a las mujeres hechiceras. En la investigación, no destaco a la persona como un sujeto social aislado y circunstancial, sino la pongo en evidencia como representante de un colectivo.

El objetivo del ensayo es el de analizar la violencia contra las mujeres hechiceras estructurada en el discurso jurídico de Ex 22,17[3] que afirma: "aquella que practique la hechicería no la dejes vivir". El estudio de la violencia con las mujeres hechiceras tanto a nivel interpersonal cuanto estructural[4] pondrá en evidencia los mecanismos justificadores de la violencia contra las mujeres.

1. Una visión panóramica

El Libro de la Alianza deja visible varias categorías de mujeres prescritas a partir de función sexual: madres, hijas, esclavas concubinas, vírgenes, esposas embarazadas y viudas. La hechicera es la única categoría que se describe a partir de su función pública.

---

[1] Este artículo se basa en la tesis de doctorado de Mercedes Brancher presentada en la Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, el día 20 de septiembre del 2004, teniendo como titulo: *La violencia contra las mujeres en la vida cotidiana: un estudio del Libro de la Alianza a partir del Éxodo 20,22-23,19*.

[2] Derecho reconocido por la ONU, en la Coferencia Mundial de los Derechos Humanos, Viena/Austria, junio de 1993, art. 18. Disponible en: http://www.redemulher.org.br/valeria.html. Acesso en: 27 noviembre de 2003.

[3] Estoy siguiendo el orden numérico del texto hebreo de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, editada por Karl ELLIGER y Wilhelm RUDOLPH, Stuttgart: Bibelgesellschaft, 1967/77.

Quien sigue el manuscrito de Leningrado B19^{A} (L), encontrará diferencia en la numeración de Ex 21-22. La *Biblia Hebraica Stuttgartensia* considera Ex 21,1-37; Ex 22,1-30. Respecto al escrito de "L" entiende Ex 21,1-36; Ex 22,1-31.

[4] Elisabeth Schüssler FIORENZA, *Pero ella dijo: prácticas feministas de interpretación bíblica*, Madrid: Trotta, 1996, p.151-153.

Los cuerpos de las mujeres prescritos en el Libro de la Alianza cargan una marca común: la violencia. Ella está diversificada. Sus marcas están presente en "señor" (*'adon*) que golpea los cuerpos de sus esclavas (21,20-21), que se apropia de las criaturas de sus esclavas (21,4), que compra una esclava para el concubinato y, cuando no le agrada la vende a extraños (21,8) y también cuando toma otra mujer dejando de atender los derechos de la primera (21,10-11). La violencia está también en el hombre (*'ish*) que golpea el rostro de sus esclavas destruyéndole el ojo, quebrándole los dientes (21,26-27), que vende a la hija como esclava para siempre (21,7), que seduce y estupra a la virgen no prometida (22,15), que golpea y machaca a mujeres embarazadas (21,22), hijos que tratan con violencia a sus madres (21,15.17), viudas que son presionadas, oprimidas, maltratadas (22,21-22) y, hechiceras no pueden vivir (22,17).

La construcción literaria del texto deja claro que el hombre (*'ish*) es el agente de la violencia contra las mujeres. Todo el derecho está enfocado hacia el hombre[5]. El Libro de la Alianza recoge las experiencias vividas en las montañas de Palestina entre los años 1250 a 1050 a.C.

2. Las mujeres y la magia

El orden actual de las sentencias jurídicas no es original. Es una copilación intencional y organizada. Conforme Brevard Childs, en Ex 22,17, hay una división en la unidad porque se da un cambio decisivo de estilo.[6] La sentencia de la hechicera está situada en el núcleo de la unidad. La sentencia se dirige solo a las mujeres hechiceras. En el Antiguo Testamento, la única vez que el verbo *kshp*[7] aparece conjugado en participio activo femenino está en 22,17.[8] en el campo semántico de la raíz *kshp*, "ejercer magia", en siriaco, tiene el sentido de "preguntar", "suplicar".[9] ¿A quién le interesaba situar la sentencia contra las mujeres hechiceras en el núcleo de la unidad literaria? ¿Por qué la sentencia está dirigida solamente a la eliminación de las mujeres hechiceras?

En el Antiguo Testamento, la hechicería se sitúa entre las prácticas consideradas mágicas. Los términos más usados para expresar las prácticas de magia son "hechicería o encantamiento", "adivinanzas", "astrología", "necromancia", "espíritu familia", "susurrar, murmurar". Los diccionarios presentan un amplio campo semántico relacionado con las prácticas mágicas.[10] Demuestran que las actividades mágicas en el Antiguo Oriente eran comunes y diversificadas. Dependiendo de las regiones, las "prácticas de hechicería o de encantamiento" adquirían una faceta propia. En Egipto, la "magia" indica exactamente un poder sobrenatural que posibilita a las diosas y a los dioses para realizar milagros. A las diosas se las invoca por medio de textos mágicos basados en los mitos divinos. El encantamiento concentra y completa los eventos del mito con la nueva realidad y una vez más la cura de la divinidad toma posesión en la persona devota. La finalidad de encantar y repetir fórmulas mágicas es para activar el poder de las diosas y de los dioses.

El rey Saúl que había expulsado de Ramá a todas las personas con poderes mágicos ordena a sus siervos diciendo: "búscame una mujer, dueña del espíritu de necromancia para que yo vaya a ella y la consulte". Saúl quería comunicarse con el espíritu de Samuel que ya había muerto (v.3). El pedido es explícito: "busca a una mujer". Los siervos conocen la necro-

---

5 Para consultar Ex 21,7.12.14.16.18.20.22; 21,26.28.29.33. 35.37; 22,4.6.9.13.15.

6 Brevard CHILDS, *The Book of Exodus - A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia: Westminster, 1974, p.467 e 477.

7 El texto masorético traduce: piel, participio, femenino singular ("aquella que hace hechicería", "la hechicera"). Sigo esta traducción. La LXX (y Siriaco y Targum) traducen: masculino, plural (las medicinas, los fármacos, los hechiceros no vivirán).

8 *The Hebrew, Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol.2 (The New Köhler/Baumgartner in English, Brill: Leiden-New York, 1995, p.503.

9 *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.7 (Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN e Heinz-Josef FABRY, editores), Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1995, p.361.

10 Consulte *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.7 (Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN e Heinz-Josef FABRY, editores), Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1995, p.360-361.

mante y saben donde vive (1Sm 28,1-25). Saúl le pide un "oráculo, por favo".

Rebeca consultando a Yhwh (Gn 25,22-24).[11] Se dirige directamente a la divinidad y recibe el oráculo divino. Es un texto muy antiguo que muestra a la mujer consultando a Dios car a cara como Moisés (Ex 33,7-11). Rebeca, que tiene como diosa *Innana,* practica oráculos. Ejercita también la profesión de curandera y partera. Conoce y usa hierbas y bálsamos para curar heridas, quemaduras y otras enfermedades.[12]

Entre los israelitas exiliados en Babilonia había profecías mágicas ejercidas por las mujeres (Ez 13,17-23). Los israelitas son acusados de adherirse a estos procedimientos. En el Antiguo Testamento, tanto en el Primero como en el Segundo Templo, estas prácticas de magia, encantamiento y brujería eran vitales y ampliamente populares.

3. La magia en el Antiguo Oriente

En el Oeste Semita, hay textos mágicos como los de Ras Shamra que registran acciones fascinantes y encantos contra picadas de cobras. Las hijas de las diosas del sol piden ayuda de sus madres en los encantamientos. También se invoca a otras divinidades. La brujería o magia es la que habla a un perjudicado sobre lo que debe hacer y explica lo que va a pasar, como actuar, como untar. La hechicería era practicada con fórmulas mágicas de encantamiento, que atendían todas las formas posibles de enfermedades y adversidades, como aborrecimientos, infortunios, contrariedades e infelicidades.[13]

En la cosmovisión popular de la Antigua Mesopotamia, el mundo estaba habitado por muchos espíritus y demonios peligrosos. El miedo al poder de los espíritus hacían parte de la vida cotidiana del pueblo. Los poderes de la maldad estaban presentes en el imaginario simbólico popular. Existen textos de conjuros contra los demonios portadores de calamidades y epidemias y textos de presagios basados en el arte de la adivinación, que aparecen especialmente en la Mesopotamia.[14] La práctica de encantamiento era una función sacerdotal importantísima para este pueblo que vivía en constante miedo de las fuerzas maléficas, de los malos espíritus y demonios peligrosos.

Entre los pueblos asirio-babilónicos, las mujeres hechiceras ocupaban un lugar de mayor importancia que el mago o hechicero. Ellas tenían mucho conocimiento de hierbas medicinales, bálsamos y masajes. Su trabajo cotidiano les daba mucha experiencia y sabiduría. Nunca desarrollaban solas sus tareas. Siempre estaban rodeadas de aprendices y de otras mujeres. El aprendizaje era mutuo y permanente. Poseían sus propias divinidades. Los beneficios de la magia no eran provenientes solo de rituales mágicos, sino que venían acompañados con porciones medicinales y de la relación con lo sagrado.

4. La irreverencia garantiza la memoria

Se sabe que la escritura tiene su origen en las ciudades y junto a los templos.[15] Los escribas del santuario son los organizadores del Libro de la Alianza. El código jurídico está usado para excluir del medio de los clanes palestinenses la religión de la casa y las prácticas mágicas ejercidas por las mujeres. La sentencia que dice: "aquella que practica la hechicería no la dejes vivir" institucionaliza y legitimiza la violencia contra las mujeres hechiceras.

La casa es el espacio sagrado de la hechicera. Allí atienden a las personas y construyen relaciones interpersonales. Las hechiceras se vuelven un desafío para los escribas del san-

---

11 G. GERLEMAN y E. RUPRECHT, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad, vol.1, 1978, p.650-654.

12 Anita DIAMANT, *A tenda vermelha*, Río de Janeiro: Sextante, 2001, p.190.

13 Martin NOTH, *The Old Testament World*, London: Adan and Charles Black, 1996, p.293.

14 Martin NOTH, *El mundo del Antiguo Testamento,* Madrid: Cristiandad, 1976, p.287.

15 El desarrollo de la escritura con la incorporación de elementos gramaticales se produjo después del año 3000 a.C., en Sumer. Marcó un momento decisivo en el desarrollo de la civilización mesopotámica. Las escuelas formaban sistemáticamente a los escribas para cubrir todas las necesidades estatales incluyendo del saber sagrado. Posteriormente, la creación de archivos se institucionalizó más la administración de las actividades económica y políticas de los templos y de los palacios (Gerda LERNER, *La creación del patriarcado*, Barcelona: Crítica, 1990, p.94-95).

tuario porque su poder no está institucionalizado. Es un poder individual y autónomo. Su autoridad es incontrolable porque proviene de dones personales aliados a los poderes mágicos y a las fuerzas divinas. Este poder es visto por los escribas como peligroso y subversivo. Los escribas reconocen que el poder de las mujeres hechiceras es el único poder que puede impedir el proyecto social del santuario.

En este contexto es en el que se debe comprender el significado de la expresión "no dejes vivir". Ella es una expresión técnica para designar la eliminación del sujeto social (Nm 31,15; Dt 26,16).[16] La determinación de la sentencia no es contra las prácticas de hechicería, sino que es contra las mujeres que controlan estos poderes mágicos. La intencionalidad de los recopiladores no es acabar con la práctica de la hechicería, sino impedir que las mujeres ejerzan esa práctica. Por eso, la sentencia está dirigida, exclusivamente, contra las hechiceras. El discurso jurídico está usado para estructurar y naturalizar la violencia contra las mujeres hechiceras. La insubordinación de las hechiceras está exactamente en no someterse a las estructuras sociales que legitiman la desigualdad sexual. El mecanismo usado para someter, controlar y justificar la violencia contra las mujeres hechiceras es el código jurídico.

Concluyendo, a pesar de toda la violencia contra las mujeres hechiceras, ellas continúan presentes. Su rebeldía e irreverencia le dan historia y memoria.

Mercedes Brancher: mebrancher@uol.com.br

16 Conforme al comentario de Ex 22,17, André CHOURAQUI, *A Biblia - Nomes (Êxodo)*, Río de Janeiro: Imago, 1996, p.270.

Danzando en el universo
Proverbios 8,22-31[1]

Resumen
Algunos textos de la colección sapiencial poseen una primorosa elaboración. Uno de los textos más atrayentes es el cap. 8 del libro de los Proverbios, con sus himnos o poemas en que la sabiduría personificada se comunica en primera persona. Este símbolo de la sabiduría personificada tiene su origen en el postexilio, cuando las familias israelitas experimentan un gran empobrecimiento causado, sobretodo, por el pago de tributos a los persas, tasas para el templo y otras cuestiones de tierra. En la religión familiar y en las aldeas, los ritos expresan un profundo anhelo de vida.

Abstract
Some texts of the wisdom collection have an improved elaboration. One of the most fascinating passages is chapter 8 of the Book of Proverbs with its hymns or poems, where the personified wisdom comunicates herself in the first person. This symbol of personified wisdom finds its origin in the post-exilic period, when the Israelite families experience a great impoverishment caused by tributes payed to the Persians, taxes to the temple, and land problems. In the family religion and in the villages, the rites express a deep wish of life.

"Y estaba junto al artífice,
siendo sus delicias día a día,
danzaba delante de él en todo tiempo,
danzaba en el universo, su tierra,
y me gozaba con la humanidad."
(Proverbios 8,30-31)

1. Introducción

La belleza de este texto y el malestar causado por el símbolo de la sabiduría personificada en Pr 8,30-31 me atrayó y me convidó a una aproximación. Descubrí que en esta perícopa (Pr 8,22-31) se encuentra una nueva visión de la visión de la mujer y del hombre en sus relaciones diarias, en su visión del trabajo y como expresión de su experiencia religiosa, totalmente fiel a las tradiciones del pueblo israelita y al mismo tiempo enteramente innovadora, abriendo un nuevo horizonte para la lucha de las mujeres. Una nueva visión fiel a la tradición ética que marca la historia de Israel en su lucha por la justicia y por el derecho de los pobres. Esta visión placentera de la creación como trabajo creativo y artístico está marcada por las deliciosas relaciones entre la *hokmah* y *Yhwh* y de esta con la humanidad. Relaciones que la llevan a danzar de alegría.

2. Algunos pasos metodológicos

2.1 Identificar las raíces de la sabiduría de Israel

La confrontación entre diversos autores y autoras dejó claro que la sabiduría de Israel nace de la vida, de la experiencia y de la reflexión, iluminadas por la tradición religiosa del pueblo israelita. El intercambio con otros pueblos, a través de las diásporas, del comercio y de los matrimonios fue enriqueciendo la sabiduría de Israel. En su evolución histórica, Israel desarrolló dos tipos de sabiduría: la sabiduría popular, que venía de la práctica cotidiana de la vida de las familias, y la sabiduría de la corte. En el postexilio, cuando se volvieron más comunes las escuelas de los sabios, su principal finalidad era elaborar un conocimiento que pudie-

[1] Este artículo brota desde mi disertación de maestría, cuyo título es *A sabedoria e Yhwh - Um estudo em Provérbios 8*, defendida, en 2004, en la Universidad Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

se dar asesoría y legitimidad a los gobernantes y también formar a los jóvenes en el camino de la sabiduría. Pero las escuelas de los sabios no inventaban los textos que dieron continuidad a la tradición sapiencial de Israel, en el periodo postexílico. Los maestros de la sabiduría recogían, organizaban y elaboraban materiales que venían de las casas, de las aldeas, de las tradiciones culturales y religiosas del pueblo bíblico. Tanto la sabiduría de la casa como la del palacio y de las escuelas de los sabios siempre fueron influenciadas por la sabiduría de los pueblos vecinos. Por lo tanto, en lo cotidiano de las familias es donde podemos encontrar las raíces de la sabiduría personificada. Silvia Schroer señala que, "en el área de la mitología reflexionada, las múltiples imágenes de la *hokmah* estuvieron influencias por Diosas egipcias, sirias, palestinas y de Asia Menor; es posible comprobarse esto especialmente en la iconografía de esas Diosas. Pero, también las tradiciones intra-israelitas como, por ejemplo, el modelo literario histórico de las mujeres, esposas, madres consejeras y sabias de Israel ayudaron a moldear la imagen de la *hokmah* postexílica"[2].

2.2 Época y contexto de Pr 8,22-31

Varios autores y autoras consideran el final del periodo persa como una hipótesis bastante plausible para la redacción de la primera sección del libro de los Proverbios (1-9). El principal argumento para poner fecha a Proverbios 1-9 es hacia el año 300 a.C. es literario. Esta sección del libro de los Proverbios sería anterior a la obra de Ben Sirac. El autor del Eclesiástico debió de tener en sus manos un ejemplar completo de Proverbios, ya que busca corregirlo, sobretodo en relación a la imagen de la sabiduría personificada (Eclo 1,1-20; 24). Otro argumento para situar Proverbios 1-9 en el final de la época persa está relacionado con su contexto. Las prolongadas guerras contra los egipcios y posteriormente contra los griegos, que debilitaron al imperio persa, y las diferentes tendencias internas al judaísmo crearon un espacio que permitió una revisión del discurso sobre Dios, presente en otros textos bíblicos del postexilio, como Rut, Jonás, Job y otros. Dentro de esta corriente, fueron elaborados los cap. 8 y 9 de Proverbios, donde aparece la *hokmah* personificada al lado de *Yhwh*, danzando delante de él y danzando en el universo, al terminar su artística obra.

Pr 8,22-31 es el punto más alto de la primera unidad del libro de los Proverbios (1-9) y está relacionado con la mujer sabia (31,1-9) y fuerte (31,10-31) del último capítulo, formando una moldura para todo el libro. El contexto de estos textos tiene que ver con el fortalecimiento de la posición social y religiosa de la casa, de la familia y de la mujer en el periodo postexílico. En el símbolo se condensa la búsqueda de una contra corriente cargada de círculos sapienciales que son subalternos a la religión y a la cultura patriarcal, representada sobretodo por la institución sacerdotal del postexilio, que marginaba y excluía lo femenino. El símbolo de la sabiduría personificada, en este texto, recoge expresiones imaginarias de las más diversas situaciones y funciones de las mujeres en la historia de Israel. En él se concentran, de una forma más inconsciente que consciente, representaciones de Diosas cuya influencia es difícil de reconocer individualmente. Según Martin A. Klopfenstein, "este símbolo fue capaz de ampliar de alguna manera la imagen de Dios en la religión yavista durante el exilio y en el postexilio, marcada por una comprensión patriarcal muy estrecha. Este símbolo amplia las dimensiones femeninas, abriendo la posibilidad de una participación más abierta en la fe yavista, incluyendo principalmente a las mujeres".[3]

---

2 SCHROER, Silvia, "Sabedoria", en GÖSSMANN, Elisabeth, MOLTMANN, Elisabeth, PISSAREK-HERDELIST, Herlinde, PRAETORIUS, Ina, SCHOTTROFF, Luise e SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, organizado *Dicionário de teologia feminista*, Petrópolis: Vozes, 1997, p.431.

3 KLOPFENSTEIN, Martin A., "Auferstehung der Göttin in der spätisraelitischen Weisheit von Proverbien 1-9?" (tradução: "A ressurreição da Deusa na sabedoria tardia de Israel, em Provérbios 1-9?"), en *Ein Gott allein? – Jhwh-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Walter Dietrich e Martin A. Klopfenstein (organizadores), Freiburg/Suíça: Göttingen/Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p.541.

2.3 Exégesis

La comparación entre el Texto Masorético (hebreo) y la Septuaginta (griego) mostró como el texto hebreo fue entendido por la comunidad judía de la Alejandría, en el siglo III a.C. Hay una gran semejanza entre los dos textos (el TM y la LXX), que muestra aspectos importantes, como: a) El ambiente público e inclusivo, donde la sabiduría personificada dirige sus discursos a todas las personas que escuchan y acogen su mensaje de vida; b) En los dos textos (TM y LXX) aparece una insistencia en el camino de la justicia, no solo a través de la repetición de las palabras justicia y derecho, sino en la relación semántica entre las palabras; c) la comparación entre los dos textos fue valiosa para la clarificación de términos muy discutidos en la historia de la interpretación de Pr 8,22-31, como por ejemplo *'amon*. A pesar de toda la discusión que ya hubo sobre estos términos, podemos afirmar que *'amon* tiene el sentido de "artesano" o "artífice", en Pr 8,30, pues así lo entendió la Septuaginta: como *harmózousai*, mostrando la *hokmah* al lado de *Yhwh* como artífice de la creación.[4] Otro término interesante es "delicias" *xa'axu'im*, que está repetido dos veces (8,30-31). El expresa el placer de la relación entre la *hokmah*, la humanidad y *Yhwh*. Este término se puede entender como "delicia", "deleite", "encanto", "placer".[5] Un placer que proviene de la acción creadora realizada en relación, pues está entrelazado con la expresión: "junto a él"/ *'eslo*, y tiene su paralelo en otra expresión con sentido semejante: "delante de él"/ *le-panav*. El encadenamiento de estos términos y su repetición comunican la plancentera relación entre la *hokmah* y *Yhwh* y de ella con la humanidad: "era delicias día a día" y "me deleitaba (con) hijos de Adán".

Otro término repetido en Pr 8,30-31 es la palabra *mesaheqet*. Su raíz viene de *shq* "reír", "risotada". Expresa la alegría vivenciada en las fiestas profanas y también en las fiestas religiosas. Alegría que se manifiesta en saltos de gozo (Jr 50,11), en "danza", música y gritos de júbilo (1Sm 18,6; 2Sm 6,12.14; 1Rs 1,40.45; Ne 12,27).[6] *Mesaheqet* es un verbo que está en la forma *phi'el*, en participio, femenino, singular, expresando la intensidad del verbo.[7] En todo el Antiguo Testamento, este verbo, en esta forma, solo aparece aquí, y repetido dos veces (Pr 8,30-31).[8] Considero muy importante esta traducción para percibir la visión placentera e integradora del texto. La *hokmah* creadora termina su acción de artífice del mundo "danzando delante de *Yhwh*, danzando en el universo, su tierra" (Pr 8,30-31). Frente al trabajo como castigo por la transgresión, "con el sudor de tu rostro comerás tu pan" (Gn 3,19), el poema de Pr 8,22-31 presenta la actividad divina de la creación como juego y placer, hecha en libertad y compartiendo. La belleza y la armonía que se transparenta en todo el poema (Pr 8,22-31) tiene su punto culminante en la danza final. Juego y danza delante de Dios y delante del universo, como una celebración litúrgica de alabanza.

---

4 WILDBERGER, Hans, art. *'mn*, en JENNI, Ernst y WESTERMANN, Claus (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad, 1978, vol.1, p.279. Segundo Hans Wildberger, este verbo *'mn* significa "artista" y se encuentra en Ct 7,2; Jr 46,25 e Pr 8,30. Entonces, *'amon* nada tiene que ver con la raíz *'mn*, como se pensaba anteriormente. Hans Wilderger insiste que el sentido de *'amon* no es "infante mimado/preferido", sino "artista".

5 Consultar *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, elaborado por Nelson Kirst, Nelson Kilpp, Milton Schwantes, Acir Raymann e Rudi Zimmer, São Leopoldo, Editora Vozes, 1988, p.259.

6 RUPRECHT, E., art. Alegrarse, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, JENNI, Ernst y WESTERMANN, Claus (editores), Madrid: Cristiandad, 1978, vol.2, p.1043.

7 Su raíz es *shq*, y no *qal*, tiene el sentido de "reír". En Pr 31,25, la mujer fuerte "se ríe del futuro", dando a entender que, por ser competente, puede vivir sin ninguna preocupación. El hifil de *shq* expresa "burlarse". En 2Cr 30,10, los israelitas del norte reciben una invitación de Ezequías para participar en la pascua de Jerusalén y "reían" o "se burlaban" de sus mensajeros. Ya el piel avanza en la dirección de los conceptos de más positivos. En Gn 26,8, a Isaac se lo vio "divertiéndose" con su mujer, Rebeca. La Biblia-Almeida (revisada y actualizada) y la Biblia de Jerusalén traducen este término como "acariciaba", mientras que la Tradición Ecuménica de la Biblia trae "se divertían". En Pr 8,30 y 31, este término aparece dos veces.

8 Investigación hecha en el programa *Bible Works 5 – The primier biblical exegesis and reserch program*, distribuído por Hermeneutika, Computer Bible Research Software, serie BWW40-00024228.

2.4. Hermenéutica feminista y de género

Durante toda la investigación estuve muy atenta a los diferentes trabajos presentados por Silvia Schroer y otras autoras feministas sobre la identidad de la sabiduría personificada. Una atención que me permitió mantener la conciencia despierta hacia las ambigüedades presentes en las formulaciones de las preguntas, descartando la posibilidad de la hipóstasis, ya que esta supone un monoteísmo patriarcal firmemente establecido en Israel, que solo aceptaría símbolos femeninos como subordinados.[9] Para Silvia Schroer, "el monoteísmo israelita de los primeros tiempos postexílicos puede ser abierto a las imágenes femeninas de Dios, al menos por un breve espacio de tiempo"[10]. Y ella concluye su artículo con la siguiente frase: "la composición de *Yhwh* y *hokmah* en Pr 8,22-31 tal vez sea una interesante tentativa teológica de hablar 'del' único Dios en dos personas".[11]

3. Como si fuese conclusión

Desde el comienzo de la investigación, mi propósito fue descubrir materiales que me permitiesen llegar a una conclusión al respecto de la identidad de la sabiduría personificada en este texto. Para ello, investigué sobre las raíces de la sabiduría en Israel, la época y el contexto de este texto, realizando también un trabajo exegético serio sobre el mismo. La hermenéutica feminista mantuvo despierta mi conciencia, ayudándome a hacer preguntas adecuadas y a descartar otras que me llevarían por caminos sin salida. Descubrí que en Pr 8,22-31 se encuentra una formulación simbólica que permitió elaborar un nuevo discurso sobre Dios en el postexilio, en diálogo con las culturas presentes en Canaán, en aquella época. Con este estudio, pretendo contribuir a la creación de un nuevo mirar, un nuevo enfoque, una nueva relación entre nosotros, con la divinidad, con el cosmos, con otras culturas, a partir de nuestra tradición judeo-cristiana, y aprendiendo siempre más, a través del diálogo inter-religioso e inter-cultural.

Mercedes Lopes: mercedes-lopes@ig.com.br

---

9 SCHROER, Silvia, *Dicionário de teologia feminista*, p.432.

10 SCHROER, Silvia, *Dicionário de teologia feminista*, p.432.

11 SCHROER, Silvia, *Dicionário de teologia feminista*, p.433.

Salmos para el camino
Anotaciones hermenéuticas a partir de los Salmos 120 y 121

Resumen
Los Salmos 120 y 121 encabezan los "salmos de las subidas" (Salmos 120-134). Ambos están entre sí en tensión, porque el primero da énfasis a lo social, y el segundo a lo personal. Al interpretar esta diferencia entre estos dos salmos, se pretende caracterizar, en este breve ensayo, los énfasis exegéticos en debate en la actual lectura bíblica latino-americana.

Abstract
Psalms 120 and 121 heads the "rising or pilgrimage Psalms" (Psalms 120-134). Both are in tension because the first one emphasizes social aspects and the second one personal or individual ones. When dealing and interpreting the existing differences between these two Psalms, this brief essay pretends to characterize and to shape some exegetical emphasis of the current Latin-American reading of the Bible.

Los Salmos 120-134[1] se nos presentan como un conjunto, bajo el mismo título "salmos de subida"*Ixir ha-ma'alot*, de idas a Jerusalén. Su secuencia contiene una estructuración temática. No es por casualidad que el Sal 120 tenga una perspectiva tan clara en sus contenidos sociales. Se paroxima al Sal 130, Hasta en los detalles del lenguaje. El Sal 121 se diferencia, en mucho, de los contenidos de la canción que le precede. Pero su asunto tiene allá sus proximidades al Sal 131. Aunque el Sal 121 sea diferencia mucho del Sal 120, ambos contenidos se complementan: uno, el primero, da cuenta de los contenidos históricos, el otro de la protección y de la bendición provenientes de los fenómenos dela propia creación, de la naturaleza, como diríamos nosotros. En rigor, el Sal 122 también integra esta parte introductoria de la colecció de estos "salmos de la subidas". Pero, en el contexto del presente ensayo, nos limitaremos a los dos primeros cánticos.

Soy extranjero – Salmo 120

[1]Canto de subida.

A Javé grité en mi angustia y me oyó:
[2]Javé, arranca mi vida de los labios de engaño,
de la lengua de mentira.

[3]¿Qué es dado para ti
y que te[2] será acrecentado, lengua de engaño?
[4]¡Flechas de guerrero, afiladas con brasas de retama!

[5]¡Ay de mí!
Ya que soy extranjero (em) Mesec;
habito con las tiendas de Cedar.

---

[1] En cuanto a la interpretación y a la bibliografía, véase la tesis doctoral de María Cristina Campusano Ventura, *Opressão e resistência reveladas pelos corpos peregrinos - Um estudo de gênero, classe e etnia a partir dos Salmos de Subida (Salmos 120-134)*, São Bernardo do Campo, UMESP, 309p. (Tesis de doctorado)

[2] Este "tu", en hebreo se refiere a un femenino, lo que muestra que lo que está en juego es la lengua.

[6]Demasiado[3] habita mi vida con el que odia la paz.

[7]¡Yo paz!
- y he aquí que hablo -
¡Ellos para la guerra!

Un salmos agitado y militante encabeza la colección. Exige "paz", sí, en el objetivo y en el horizonte de la justicia.

El estilo de estos versículos es nervioso. Las frases algunas veces quedan a mitad. No llegaron a estar bien completadas. Eso dificultad la comprensión de algunos detalles.

Las opresiones son amenazantes. Está en juego la vida. En medio del salmo está un "¡ay!". ¡Equivale a desgracia!

Este "¡ay!", esta desgracia, proviene del "engaño" y la "mentira". Y este engaño no es solo conversación contra esta persona 'desgraciada'. Están en juego acciones concretas. En este caso, las menciones a los "labios" y "lengua" necesitan entenderse como partes de un todo, como todo el cuerpo de la gente opresora. Por eso, Javé tiene que "arrancar" al salmista; no bastaba ya defenderlo con palabras solamente. Y, por eso, es necesario reaccionar con fuerza y poder: ¡con flecha afilada! La cuestión es de vida o muerte. El texto es, pues, 'nervioso'. El que ora está muy agitado. ¡Hay "demasiado" peligro!

Se puede percibir los motivos de tanto "aprieto", de gran angustia. El problema es que quien sufre "engaño" y "mentira" es un "extranjero". Lo expresa el v.5; lo considero como muy importante para entender el salmo.

Hay traducciones, como la de João Ferreira de Almeida, que entiende que el salmista sea un "peregrino". Pero, el problema no es este; no se trata que los cantores del salmo están de paso por Mesec y Cedar. Allá ellos son "extranjeros", por lo tanto allá "habitan" y viven.

Los hijos de Israel también fueron extranjeros en las tierras del faraón. Trabajaron y sufrieron como esclavos y esclavas en Egipto.

Igualmente, nuestros cantores son "extranjeros", residentes en Mesec, "con las tiendas de Cedar". Son trabajadores y trabajadoras huéspedes junto a los habitantes de estos lugares, Mesec y Cedar. Allá –cual jornaleros de un día– son pastores de ovejas, guardadores de rebaños, porque el término "tiendas" indica esta condición de vida de pastoreo, como también lo indica a la región a la cual corresponde Mesec y Cedar. Estos lugares se deben situar al nordeste de Palestina, en el interior de Siria.

Nuestros salmistas "extranjeros" deben estar siendo explotados en sus 'salarios' y en sus jornales diarios. Se puede ir a leer las historias de Jacob junto a Labán para ejemplificarlo (Gn 29-31); al final también ahí estamos al nordeste de la Palestina, en tierras siro-arameas. En este sentido, se puede entender lo de "labios de engaño", "lengua de mentira" y "lengua de engaño" (v. 2-3). No se paga nada a la gente de afuera, ni se garantiza la sobrevivencia de los "extranjeros". Se los hace deudores interminables. Por los cálculos de los señores de las tiendas, sus "extranjeros" siempre están debiendo. En la práctica, se los mantiene como esclavos.

Por eso, nuestros cantadores sufren durísima enemistad. Se les hace una verdadera "guerra" (v.7). Sus adversarios los odian, odian la paz (v.6). Sus labios y sus lenguas forjan robos en serie; y promueven la confrontación radical.

Además, el salmista no está mucho menos animado con la confrontación real. Se pregunta sobre lo qué hacer con esta gente engañadora. Sus respuestas son flechas bien afiladas, afiladas en la mejor brasa, la de madera de retama (v.4). El hierro afilado en el calor de la brasa de retama es especialmente eficiente. Con puntas de flecha, afiladas en brasa de retama, se pretende enfrentar a los adversarios espoliadores. El lenguaje es, sin ninguna duda, beligerante. ¡El salmista está preparado para lo que se dé y venga! Pero, la preferencia es por

---

[3] O "mucho", "lleno", "pleno".

el no uso de las armas. Pues, usar armas, de acuerdo al Salmo 125,3, "extender la mano a la iniquidad".

Por eso, esta gana de defenderse aún con flechas, desea la "paz" (v. 7). Obviamente "paz" aquí no es ausencia de conflicto, ni es calma aparente. Antes bien, la "paz" es similar a la justicia. Tiene el sentido de dignidad.

Por lo tanto, no es por casualidad que la frase que encabeza el salmo esté tomada de los símbolos del éxodo: "a Javé grité en mi angustia y me oyó". ¡Esta frase tiene su raíz en el éxodo!

Y ella se repite. En el Sal 130, el canto que encabeza la segunda parte de nuestro cancionero (Sal 130-134), se repite la misma afirmación:

"a Javé grité en mi angustia y me oyó". – Sal 120,1
"de las profundidades grité a ti, Javé: ¡Señor, oye mi voz!" – Sal 130,1

Nuestro Sal 120, como todo el cancionero, ¡están amasados en el éxodo! En la vida sufrida de estos pastores esclavizados, se revive la epopeya de Moisés.

Se desea la "paz", pero una paz asumida en el conflicto con quien nos pone en aprietos, angustia.

Sí, el lenguaje del Sal 120 es militante de verdad. Es una oración que predispone para la confrontación. El objetivo y el horizonte del Sal 121 es diferente.

Dios –mi socorro, mi guarda– Salmo 121

[1]Canto de subida.

Levanto mis ojos para los montes: ¿de dónde vendrá mi ayuda?
[2]Mi ayuda (viene) de junto a Javé, el que hace el cielo y la tierra.

[3]No dejará que vacile tu pie.
No dormitará el que te guarda.
[4]Sí, no duerme,
no duerme el guardia de Israel.

[5]Javé es tu guardia:
Javé es tu sombra a tu derecha.
[6]De día el sol no te molestará, la luna de noche.

[7]Javé te guardará de todo mal,
guardará tu vida.
[8]Javé guardará tu salida y tu entrada, desde ahora y para siempre.

El tono cambió. Cambió por completo. De la militancia del salmo anterior, el Sal 120, se pasa a algo como una canción de cuna. Del grito pasamos a la maravilla de la protección. El Sal 120 fue provocador, pero el Sal 121 es consolador. No hay horizontes, sin que ambas perspectivas se completen e integren. Amén.

Estamos en camino. La "salida", la partida quedó atrás; la "entrada", la llegada en Jerusalén, mencionada al comienzo del próximo salmo (122,1-2), está al frente. La jornada está en pleno movimiento.

Hay el problema de que el pie venga a vacilar (v.3). Sol y luna son problemas (v.4), el sol porque atormenta cualquier caminante en Palestina, la luna porque a la noche, cuando se duerme al aire libre, y bajo la luna, se puede uno perjudicar.

Pienso, pues, que, de hecho, se trata de una oración para un descanso nocturno, durante la caminata a Jerusalén, donde se llega en el Sal 122. En forma típica se mira hacia la jornada diaria realizada, y se espera poder continuar por el camino bajo la protección de Dios.

El asunto es este, la protección de Dios en la jornada y en el descanso. Se celebra a Javé como al Dios que guarda, cuida, protege. La frase que celebra a Javé como al guardián protector atraviesa el salmo como si fuera un refrán:

No dormirá el que te guarda.
No dormita, ni duerme el guardián de Israel.
Javé es tu guardia:
Javé te guardará de todo mal, guardará tu vida.
Javé guardará tu salida y tu entrada.

Javé guarda porque no duerme. En cuanto a los que están en camino a Jerusalén duermen, Javé actúa como guardia que jamás le da sueño. Javé es una especie de guardia nocturno. El guardia de la noche coincide con el protector.

Javé protege, es la sombra protectora principal y paradigmáticamente en tres ámbitos específicos:

Protege el pie. Eso se refiere al camino, a las irregularidades del terreno y tal vez a las muchas piedras que había por toda parte en los caminos de Palestina.

Protege del sol. Eso se refiere a la dureza de caminar bajo el sol escaldante en las tierras resecas de verano, tiempo en el cual se realizan las fiestas en los templos.

Protege de la luna. Eso se refiere precisamente a los problemas de la noche, espacio especial que atiende el salmo. Dormir a la intemperie bajo la luna puede proporcionar al peregrino noches de insomnio.

Más allá de eso, la promesa es de que Javé protege de "todo mal" (v.7). Este mal resume los casos ya mencionados de dificultades con el camino (pie), con el sol y la luna. Pero también puede estar aludiendo a un peligro mayor para los caminantes: los asaltantes.

Eso nos conduce al inicio (v. 1-2). Allá, a la vista de los montes, crecen las ansias por el "socorro". En seguida se piensa, por ejemplo recurriendo al Sal 125,1 que estos montes son lugares desde donde Dios protege a quien camina por los valles. En este caso, Jerusalén sería uno de estos montes protectores.

A pesar de ello, tengo mis dudas sobre esta interpretación. Ya que, el lugar de Javé es los cielos que él ha creado (v. 2ª: "Javé, el que hace los cielos y la tierra", ver el Sal 124,8). ¡Allá, en los cielos es donde mora Javé! (Sal 123,1).

Me parece, pues como posible, que estos montes para donde mira nuestro salmista (v. 1), son más bien lugar del "mal", del peligro, del asalto. Contra este mal, Javé es el socorro. En concreto, el socorro se identifica con la protección, con el guardia.

El Sal 121 desea mucho socorro, guardia y protección. ¿Pero, contra quién? En mi interpretación de arriba eso queda aclarado: es el socorro contra los peligros del camino, del día y de la noche. Contra ellos, el Sal 121 representa una evocación grandiosa.

¡No hay camino sin protección!

Los dos salmos que hemos visto difieren en cuanto al contenido. Uno da énfasis a cuestiones sociales, el otro, a los aspectos personales. En esta tensión se sitúa, en estos días, la teología latinoamericana. En ella, hay metodologías que ponen su acento en los análisis estructurales y en los conflictos sociales, y otras que dan la primacía a los anhelos personales y que buscan caminos propios o conjugados. Parece que el anhelo es que la cuestión de los pobres deje de ser hegemónica y prevalezcan los énfasis personales; pero la vida cotidiana nos lanza de nuevo hacia los sufrimientos sociales. ¡Es como si estuviésemos en tensión entre el Sal 120 y el Sal 121!

Milton Schwantes: milton.schwantes@metodista.br

Una voz contraria a la guerra
Lectura de Jeremías 38,1-6

Resumen
Jeremías 38,1-6 está integrado en el memorial de sufrimiento de los capítulos 37-45. El texto es la narración de una profecía de Jeremías en que el narrador recuerda la palabra del profeta como causa de una controversia con el rey Sedecías y sus comandantes. El lugar vivencial que hace surgir la palabra profética es el contexto de guerra. El profeta es contrario a la guerra contra Babilonia, lo que lo lleva a sufrir una serie de acciones planeadas y ejecutadas por los comandantes del rey Sedecías.

Abstract
Jeremias 38,1-6 is part of the suffering memorial of chapters 37/45. The text is a narration of a prophecy by Jeremias in which the narrator reminds the prophet´s words as a cause of a controversy with King Sedecias and his commanders. The prophetic word surges in a war context. The prophet doesn´t agree with the war against Babylon, and because of that he suffers a lot with the planned and executed actions by the commanders of King Sedecias.

Introducción

Jeremías[1] 37-45 es un memorial de sufrimiento. Ese tema da unidad al conjunto literario. La subunidad 37,1-40,6 posiblemente se une por el cerco y la conquista de Jerusalén[2], por el ejército del rey de Babilonia. Lo que, da belleza a los capítulos son las pequeñas subunidades que acentúan aspectos peculiares de la vida de las personas y de la profecía de Jeremías. Jr 38,1-6 es la subunidad que estudiamos en este artículo.

1. El texto de Jr 38,1-6

Jr 37 tiene tres episodios: 1° En 37,3-10 se recuerda que Jeremías es buscado por personas, enviadas por el rey Sedecías, para que interceda junto a Yavé, en el contexto en que el ejército babilónico está cercando a Jerusalén. La respuesta de Dios a la intercesión es la de que los caldeos van a conquistar e incendiar la ciudad (37,8.10). 2° El episodio siguiente (v. 11-16) focaliza a Jeremías en el camino al territorio de Benjamín, siendo apresado y entregado a los comandantes que, además de hacerlo prisionero, le golpean. Lo acusan de "pasarse al lado de los caldeos" (v. 13). 3° La nueva escena se narra en los v. 17-21. Jeremías, todavía preso, vuelve a ser llamado por el rey Sedecías para que le informe sobre la palabra de Yavé. "Serás entregado a las manos del rey de Babilonia" (v. 17) es la Palabra de Dios al rey.

Jeremías además, alerta al rey en relación a los profetas que afirman lo contrario (v.19). El, a pesar de todo, permanece en la prisión.

Jr 38,1-6 recuerda los sucesos que siguen a los episodios del cap. 37. El texto se articula partir de cuatro partes:

¡Ellos escucharon al profeta![1] *"Y escuchó Safatías, hijo de Matán, y Gedalías, hijo de Fassur, y Jucal, hijo de Selemías, y Fassur, hijo de Malquías, las palabras que Jeremías hablaba para todo el pueblo"*. Al abrir un nuevo escenario, el v.1, a partir del verbo "escuchar", informa (o responde) cuatro preguntas: ¿Quién escuchó? ¿Lo qué escuchó? ¿De quién se escuchó las palabras? ¿A quién fueron dirigidas esas palabras? Se recuerda el nombre de los oyentes y el verbo se encuentra en singular ("y escuchó"), destacando a cada sujeto en particular.

---

[1] Usaremos esta sigla siempre que nos referimos al *libro* de Jeremías, no a la persona del profeta.

Los dichos de Yavé. *2Así dice Yavé: "¡Aquel que permanece en medio de esta ciudad, morirá por la espada, por el hambre y por la peste; y aquel que salga*[3] *hacia los caldeos, vivirá; y tiene para sí su vida para despojo, y vive!" 3Así dice Yavé: "Será entregada esta ciudad en mano del ejército del rey de Babilonia, que la tomará"*[4]. Los v. 2-3 son dos dichos proféticos, ambos están introducidos con la fórmula del mensajero ("así dice Yavé"). El primer dicho (v.2), la articulación del pensamiento contraponiendo dos verbos: morir o vivir. A cada acción verbal se presentan detalles que caracterizan la necesidad urgente en decidir o por la vida o por la muerte. La decisión por la vida se da al salir a los caldeos. Exponerse. Presentarse. La decisión por la muerte, al contrario, se evidencia en permanecer en medio de la ciudad. El final del v.2 es una idea conclusiva, lógica y realista en su contexto: la decisión por salir en dirección a los caldeos significa exponerse para el despojo, pero no se sufrirá la muerte. En el segundo dicho (v.3) se afirma categóricamente el destino de la ciudad. Las palabras de Yavé, en 37,8.17, se pronuncian en estilo idéntico.

La discusión entre los jefes. *4Dijeron los comandantes al rey: "Sea muerto este hombre. Realmente él calma las manos de los hombres de guerra que quedan en esta ciudad; y las manos de todo el pueblo, para decirles (las mismas)*[5] *palabras, tanto cuanto habló realmente este hombre. No busca el bienestar para este pueblo, sino la desgracia". 5Dice el rey Sedecías: "Ahí lo tienen en sus manos, pues el rey no tiene ningún poder frente de vuestra palabra."* Los v. 4 y 5 se asemejan por la manera de hablar que se establece entre los comandantes y el rey. El texto muestra la relación que surge de la escucha (v. 1) de los dichos proféticos (v. 2-3). Los comandantes proponen al rey que Jeremías sea matado. Justifican su proposición acusando al profeta de calmar "las manos de los hombres de guerra" y "las manos de todo el pueblo", y de no buscar, para ese pueblo, el bienestar, sino la desgracia. El desenlace de la conversación entre los jefes se muestra cuando el rey entrega a Jeremías ("e aquí") en las manos de los comandantes, explicando ("después") su actitud.

La acción de los comandantes. *6Y agarraron a Jeremías y lo tiraron en la cisterna de Melquias, hijo del rey, en el patio de la guardia. Y, por medio de cuerdas, lo soltaron dentro de la cisterna, sin agua, pero con lodo; y Jeremías se hundió en el lodo.* El v. 6 trae informaciones minuciosas sobre las acciones sufridas por Jeremías: fue agarrado, tirado por medio de cuerdas en la cisterna, una cisterna sin agua, pero con lodo, y, por fin, Jeremías se hundió en el lodo. A continuación "y", en el inicio de la frase, se hace entender que el sujeto de las acciones verbales del v.6 son los comandantes, citados en el v.4.

Se constata que esas partes se encuentran relacionadas en una frecuencia que evidencia el género narrativo. Jr 38,1-6 es la narración de una profecía en que el narrador recuerda las palabras de Jeremías como causa de una controversia como el rey Sedecías y sus comandantes. Se observa, también, la repetición de varios términos. Veremos como la repetición de las palabras, en las narraciones, tienen la intención de enfatizar aspectos del contenido.

¿Quién habrá escrito Jr 38,1-6? La riqueza de los detalles muestra que el autor del texto conoce y tuvo acceso a las informaciones de los representantes del poder. El también co-

---

2 Ver Nelson KIRST, *Jeremias - Textos selecionados*, São Leopoldo, Faculdade de Teologia, 1984, p.20 (Série Exegese, volume 6, fascículo 1).

3 Conservamos el sentido del verbo *yz'* como "salir". Aquí puede entenderse también como "aquel que se presenta", "aquel que se expone". "Los múltiples modos del empleo de *yz'* qal... no se alejan nunca del significado básico de 'salir'" (Ernst JENNI, *yz'*, em Ernst JENNI e Claus WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, vol.1, p.1041.

4 Por el contexto literario mayor en que Jr 38,1-6 se encuentra inserto, aquí, el verbo "tomar', se puede entender, también, en el sentido de "conquistar", "ocupar", "capturar".

5 Procuramos traducir literalmente el texto hebreo. La expresión, en paréntesis, por lo tanto, no se encuentra en el texto masorético. Introducimos "las mismas", en el texto traducido, para entender más claramente la relación que el autor original procura poner en evidencia entre las palabras dichas a los "hombres de guerra" y a las palabras dichas a "todo el pueblo": son "las mismas" palabras. La Biblia de Jerusalén trae esta traducción: "haciéndoles semejantes propuestas" (Luis ALONSO SCHÖKEL y José Luis SICRE DIAZ, *Profetas*, Madrid: Ediciones Cristiandad, vol.1, 2º edición, 1987, p.591, presentan esta traducción: "muera ese hombre, porque está desmoralizando a los soldados que quedan en la ciudad y a todo el pueblo con *semejantes discursos*" (la cursiva es nuestra).

noce, sintoniza y simpatiza con la profecía de Jeremías. El texto retrata, por lo tanto, una situación vivida por el profeta. Pero podemos preguntarnos si tenemos ahí apenas una única narrativa o si hay en el texto alguna relectura. El estilo de los contenidos del v.2 tiene semejanzas con el deuteronomismo.[6] Los indicios son de que el narrador apenas transmite los contenidos del v. 3, como palabra de Yavé. Ese dicho tiene semejanzas con 37,8.17 que, posiblemente, son del mismo autor.

¿En qué lugar emerge, entonces, Jr 38,1-6? Un contexto de guerra es el lugar vivencial que hace surgir la palabra profética de Jeremías. El narrador recuerda la controversia que se establece entre la palabra del profeta y la del rey y sus comandantes. El v.2 es, posiblemente, una interpretación de las palabras de Yavé que encontramos también en 37,8.17 y 38,3. Es probable que esa interpretación del hecho histórico del 587 (el cerco y la destrucción de Jerusalén) haya sucedido, en las comunidades, varios años después de la destrucción de la ciudad.

2. Escucha, conversación, debate y violencia

La secuencia narrativa que se verifica en Jr 38,1-6 está formada de cuatro momentos: escucha, dichos proféticos, discusión entre los jefes y su actuación. Inicialmente se da la escucha de la palabra del profeta (v. 1). El comunica la Palabra de Yavé (v. 2-3). No tarda la reacción en palabras (v. 4-5) y las acciones violentas (v. 6).

Palabra de los profetas versus palabra de los comandantes. Hay un vocablo que se repite y da unidad a los versículos 1-6: "palabras"/"palabra" (v.1.4.5). El v. 1 recuerda las "palabras" que Jeremías hablaba a todo el pueblo. En los v. 2-3, esas "palabras" son dichos de Yavé. En el v.4, "palabras" sintetiza todos los motivos encontrados por los comandantes (*sarim*) para acusar a Jeremías y condenarlo a la muerte (sus "palabras" generarían desgracia y no bienestar o paz). En el v. 5, "palabra" significa poder. El rey no tiene palabra frente a la palabra de los jefes. ¡No tiene el poder para decidir! Deja a Jeremías en las manos de los comandantes. Jr 38,1-6, por lo tanto, es la memoria que focaliza el conflicto entre la palabra profética (el poder de la profecía) y la interpretación de esa palabra por los *sarim* (poder de los comandantes).

La palabra de ello es falsa. El contexto vital de nuestro texto es el cerco y la conquista de Jerusalén por el ejército babilónico. Jeremías se encuentra preso (37,13.21). ¿Cuál es el motivo de la prisión? Jeremías está preso bajo la acusación de "pasarse a los caldeos" (37,13). El intenta defenderse señalando la falsedad de esa interpretación (37,14).

La comprensión y el testimonio del profeta. ¿Cómo entiende Jeremías el tema de la relación entre la ciudad de Jerusalén y los caldeos, en el ámbito del cerco a Jerusalén? (37,11) ¿Cuál es su posición es la de pasar al lado de los caldeos, tal y como el jefe de la guardia lo acusa? (37,13) En el v. 3, que es la palabra del narrador que tuvo acceso a las informaciones del rey y de los comandantes, Jeremías no ve solución para la ciudad. Ella será entregada por Dios al ejército del rey de Babilonia y este, de hecho, la conquistará. Los verbos "dar" (entregar) y "tomar" (conquistar, capturar) hacen posible esta comprensión.

La comprensión del autor del v. 2 es profundamente coherente con lo que el v. 3 informa. El v. 2, al introducir la posibilidad de decidir o por la vida o por la muerte, apenas prolonga y amplia el sentido inherente al v. 3. En la interpretación que el narrador deuteronomístico hace de la palabra original, la profecía entiende que la vida de las personas se sitúa, en este contexto, entre la vida y la muerte. Morirá por la espada y a través del hambre y de la peste, en la ciudad, aquel que asume la postura de sentarse, de permanecer. Vivirá aquel que asume la postura de salir, de exponerse, de presentarse a los generales del rey de Babilonia (cf. 38,17.21). Parece que esa propuesta coincide con el testimonio de jeremías que, cuando sucede el sitio a Jerusalén, sale (37,12) y va a Benjamín. Se entiende, así, la insistencia, en el v. 2, en sublimar la posibilidad de la continuidad de la vida para aquellos que se disponen a exponerse. La frase final del v. 2 sistematiza la tesis comprobada de la profecía, a partir de la

---

6 Ver, por ejemplo, Dt 30,15. Consultar, también: Wifried THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, p.54 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 52).

destrucción y toma de Jerusalén, en el 587, y que Jeremías ciertamente no había expresado tan claramente en sus dichos.

La relación de los comandantes. Los v. 4-5 traen la relación de los comandantes a la palabra profética. Ellos entienden que la profecía desestimula a los guerreros y la califican como desgracia (maldad). En esa lógica, paz y bienestar consisten en matar al profeta, no tener en consideración su palabra y, consecuentemente, no salir de la ciudad. ¿La paz y el bienestar se consiguen con la guerra? ¡En la mentalidad de los comandantes, parece que sí! La decisión del rey de entregar el destino de Jeremías en manos de los comandantes revela que el poder de ellos, probablemente militares, se sobrepone a otras instancias de poder. La profecía está entregada al poder militar.

La humillación. El conflicto entre la profecía de Jeremías y sus acusadores pasa por diversos niveles que evidencian un crescendo: escucha (v.1); exigencia de pena de muerte y entrega en las manos de un grupo de poder que puede usar la violencia (v. 4-5); la extrema humillación: ¡ser tirado en una cisterna sucia y con lodo! (v. 6). El sufrimiento de Jeremías se verifica, especialmente, en esa desfachatez, cuando el rey, aquel que todavía podría salvarlo, lo entrega en las manos de quien lo agarra y lanza en la cisterna infectada.

El destinatario de la profecía. ¿Quién es el destinatario, por excelencia, de las palabras de Jeremías? En el texto, aparecen diversos grupos que escuchan la profecía: "todo el pueblo" y las autoridades nombradas, en el v.1; "comandantes", "rey", "las manos de los hombres de guerra", "las manos de todo el pueblo" y "este pueblo", en el v. 4. ¿Es posible identificar más claramente esos grupos? El término "mano"/"manos" hace posible una mayor aproximación. En el v. 3, "mano" se relaciona a la fuerza del ejército de Babilonia. El v. 4 no se aparta de este sentido. Los comandantes observan en las manos la fuerza y la decisión para la guerra. Aunque, parecen ser dos grupos distintos. "Las manos de los hombres de guerra" posiblemente es un grupo del ejército menos numeroso; "las manos de todo el pueblo", por destacar la expresión "todo el pueblo", probablemente identifica un grupo más numeroso. Ese sujeto más numeroso parece ser el destinatario predilecto de la profecía. El objetivo de la profecía, por lo tanto, no deja de ser un grupo decidido para la guerra.

Conclusión

La profecía de Jeremías, en la óptica del narrador, revela a un profeta audaz y seguro. Jeremías, convencido de su análisis de que la opción por la guerra causaría la destrucción de Jerusalén, no duda, en ningún momento, y reafirma esa palabra, cuando es llamado por el rey Sedecias, para informarle de la palabra de Yavé. Esa palabra lleva al profeta a sufrir una serie de acciones propuestas y ejecutadas por los comandantes del rey Sedecias. La audacia y la seguridad del profeta y de su profecía, mientras tanto, son reveladas por el narrador en las entrelíneas de los detalles del v. 6. ¿Por qué Jeremías tuvo que ser agarrado y tirado por medio de cuerdas en una cisterna, para allí atorarse en el lodo? La novedad de la palabra de Jeremías está en no repetir la voz de aquellos que detentan el poder y quieren la guerra. En eso consiste su audacia: decir exactamente lo que especialmente los jefes militares no pueden oír. Su seguridad se muestra en la convicción de que su palabra es la de Yavé. Y esa palabra está decididamente en contra de la guerra.

Noli Bernardo Hahn e Léo Zeno Konzen: leokonzen@urisan.tche.br

La revelación de "estas cosas" a los pequeños (Mateo 11,25-26)

Resumen
En este artículo la autora propone recordar los fundamentos que impulsaron la creación de la revista *RIBLA*: acompañar la lectura popular de la Biblia. Para ello analiza el texto de Mateo 11,25-26 en el marco de la interpretación de la comunidad de Solentiname y de la recepción del texto en la academia. Termina recordando el desafío siempre vigente a biblistas de América Latina: hacer de las ciencias bíblicas un instrumento al servicio de la lectura popular o comunitaria de la Biblia, sabiendo que esta tarea será mucho más eficaz si se escucha primero a la gente sencilla.

Abstract
In this article, the author seeks to remember the fundamental concerns that motivated the creation of the journal *RIBLA* - to accompany the grass roots reading of the Bible - by analizing Mt 25-26 in the light of the interpretation of this text in the Soletiname community and its reception in the academy. The article concludes by reminding us of the ever present challenge to Biblical scholars in Latin America: to make the science of Biblical studies a tool at the service of the grass roots or community reading of the Bible, while realizing the task will be much more effective if we first listen to the people.

En una iglesita humilde rodeada de árboles de cacao, ubicada en el caserío de Papaturro, un grupo de Solentiname comparte el evangelio con la gente del lugar.[1] El texto bíblico elegido es el de Mateo 11,25-26, que dice: "En aquel tiempo, respondiendo Jesús dijo, 'Te alabo Padre, Señor del cielo y de la tierra porque ocultaste estas cosas a sabios y entendidos y las revelaste a los pequeños. Sí padre, pues así ha sido tu beneplácito'". El grupo, coordinado por el padre Ernesto Cardenal comienza el diálogo sobre el texto. El contexto en Nicaragua es de guerra contra la dictadura de Somoza a finales de los 70.

Ernesto Cardenal le pregunta a Olivia: - ¿Qué decis vos, Olivia? Y ella responde: - A mí me parece que Jesús dice que la sabiduría del mundo para Dios no vale... Porque me parece que es una sabiduría basada en el dinero. El que no tiene dinero solo puede tener una sabiduría espiritual. El dinero es la base de esa otra sabiduría, y por lo tanto es una sabiduría contraria a la igualdad, al amor.

Felipe por su parte comenta: "Yo estoy viendo lo mismo que dice doña Olivia, que los que se creen sabios son en realidad de clase alta, los que pueden estudiar para ingenieros, para bachilleres, lo que sea. Y en realidad su sabiduría es para la desigualdad, para sus negocios."

Más tarde el mismo Felipe observa: "Y en realidad la verdadera sabiduría es la que uno aprende para amar a su prójimo, aprende para compartir con él. En ideas, y en bienes también. La sabiduría falsa es la que uno aprende sólo para los bienes personales de uno".

Un anciano de Papaturro interviene: "Es la sabiduría del egoísmo, ¿no?"

Elbis contesta, "Pero también a veces nosotros, los que tenemos el privilegio de haber recibido la otra sabiduría también somos egoístas y no la compartimos. Es necesario, a mi juicio, que la repartamos, y que trabajemos para que llegue a todos."

En este vol.50 de RIBLA me pareció importante recordar los fundamentos que impulsaron la creación de la revista: acompañar la lectura popular de la Biblia; es decir, utilizar la ciencia bíblica al servicio de la relectura popular (comunitaria o pastoral). Ello implica que la exégesis y la hermenéutica tenga como punto de partida la opción por los excluidos y excluidas. Alu-

[1] El diálogo es sacado de CÁRDENAL, Ernesto, *El evangelio en Solentiname*, Costa Rica: DEI, 1979.

dir a Mt 11,25-16 se presta para esto pues este texto marca esa manera extraña de ser de Dios de preferir a la gente sencilla.

La interpretación de los de Solentiname

El comentario de la gente de Solentiname es espontáneo y sencillo. Y es que para los no "profesionales de la Biblia" este texto presenta palabras obvias que casi se entienden por sí mismas. Tal vez por eso los comentaristas de Solentiname no se centran en las palabras obvias. El nivel de la discusión se vuelve, en cierto sentido, más sofisticado. El nivel de la denotación del discurso (Jesús alaba al Padre porque revela "estas cosas a los pequeños" y no a los sabios) se pasa de largo y se opta por profundizar en algo que el texto apunta solo indirectamente. El diálogo se centra en la sabiduría. Es un giro nuevo en el texto pues éste en realidad no habla de sabiduría sino de que a los sabios se ocultan "estas cosas". La frase "estas cosas" reveladas a los pequeños se convierte en sabiduría que los sencillos reciben. Parece ser que hay un supuesto que lleva a concentrar el tema en la sabiduría y es que justamente por causa del ser sabios, del tener sabiduría, se les ocultan "estas cosas". De allí el enfoque en esta sabiduría como obstáculo. En los diálogos se observa que se distingue entre sabiduría falsa y verdadera, la del mundo y la espiritual, aquella basada en el dinero que crea desigualdades y aquella basada en el amor y la igualdad; la egoísta y la que se comparte. Llama la atención el hecho de que no hacen alusión explícita "al ocultamiento" deliberado de esa sabiduría a los sabios y entendidos, siendo que la lectura se hace en un contexto polarizado y conflictivo.

Lo más sorprendente de la interpretación es que sin ningún problema ni comentario, esta gente sencilla automáticamente se ubica dentro de los privilegiados de haber recibido la sabiduría que vale ante Dios. Dice Elbis: "...los que tenemos el privilegio de haber recibido la otra sabiduría también somos egoístas y no la compartimos". Eso ni se discute, se sobreentiende. El texto lo dice claramente para ellos. Se reconocen como depositarios de esa sabiduría de Dios porque se reconocen como pobres, humildes y sencillos. También ven el peligro de que esa sabiduría recibida se convierta en sabiduría egoísta si se guarda solo para ellos y no se comparte. De acuerdo a Elbis, se debe repartir y trabajar para que llegue a todos. Se deduce que esa sabiduría es el compartir el evangelio liberador de Jesucristo. Para eso llegaron a Papaturro.

El texto

Mateo 11,25-26 aparece al inicio de tres dichos de Jesús (*logia*) independientes que Mateo unió (11,25-30). Este dicho (*logion*) de acción de gracias junto con el siguiente verso sobre la relación del Padre y el Hijo (v.27) proceden de la fuente Q (en Lc 10,21-22), el tercer dicho sobre el descanso que ofrece el seguimiento de Jesús a los cansados de sus trabajos y cargas (v.28-30), aparece solo en Mateo. Contrario a lo que algunos piensan los dichos no son inconexos, en la redacción de Mateo tienen una relación muy estrecha que refuerza la esencia misma del dicho que habla de la revelación de "estas cosas" a los pequeños (*nepioî*). O sea, todos los demás dichos apuntan hacia la doxología de Jesús del 11,25-26. Incluso hay una relación estrecha con la perícopa anterior, Mt 11,20-24,[2] en la cual Jesús recrimina a las ciudades por no haberse convertido, a pesar de los milagros que él hizo. El término "responder" (*apokritheis*) que aparece en v.25 ("en aquel tiempo, respondiendo Jesús dijo...") tiene un acento polémico en los evangelios.[3] Las ciudades no fueron capaces de reconocer a Jesús como el Mesías En las ciudades están las élites seculares y religiosas que se distinguen del pueblo sencillo. La secuencia de los tres dichos siguientes (11,25-30) invita al lector a no ver como una derrota de Jesús el que en las ciudades no se hayan reconocido las señales del Mesías. Al contrario, al ser una alabanza a Dios por revelar estas cosas" a los pequeños, esta opo-

---

2 Este texto también es de Q. Posiblemente la secuencia de Mateo corresponde a la de Q. Lucas no sigue esa secuencia, la incluye después (Lc 10,13-15). Mateo la une con la frase "en aquel tiempo".

3 BONNARD, Pierre, *Evangelio según San Mateo*, Madrid: Cristiandad, 1976, p.257.

sición entre "ciudades" (v.20) y pequeños (v.25) señala la singularidad del evangelio que es la buena nueva para los excluidos.

El segundo dicho (v.27), bastante teológico y de tinte joanino, se une al primero (11,25-26) por los términos "Padre" y "revelar". "Todo me ha sido entregado por el Padre y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar". A nivel de los sentidos, este dicho comenta el dicho anterior, es decir, quiere explicar cómo Dios revela al Hijo y el hijo a los suyos.[4] Indirectamente leemos que para conocer a Dios hay que reconocerlo en el Hijo. El tercer dicho, de lenguaje sapiencial, invita a fatigados y sobrecargados a seguir a Jesús y aprender de él. El sentido de este *logion* se vincula al primero al presentarse Jesús también como manso y humilde de corazón, como un "pequeño"; este dicho daría a entender que la revelación de "estas cosas" a los pequeños no es para guardarse sino para ponerla en práctica y seguir profundizando en ella.

Todo lo mencionado hasta aquí lleva a afirmar la centralidad de la revelación de "estas cosas" a los pequeños, en esta sección del evangelio de Mateo. "Estas cosas" se refiere a la presencia de Jesús como Mesías que anuncia e inaugura con sus obras el Reino de Dios. El término "pequeños" (*nepioi*), literalmente significa "infantil", "menor de edad", metafóricamente significa "ignorante". Aquí en el texto el sentido es claramente metafórico ya que lo contrasta con "sabios y entendidos".

El dicho de Mt 11,25-26 es presentado bellamente en estructura quiástica.

A Te alabo Padre, Señor del cielo y de la tierra
  B porque ocultaste estas cosas a sabios y entendidos
  B' y las revelaste a los pequeños.
A' Sí, Padre, pues así ha sido tu beneplácito".

En A la frase "te alabo" (*eksomologoumai*) en griego tiene la fuerza de las fórmulas de confesión, es de hecho una confesión de fe y no solo una simple alabanza o doxología. Esto indica la potencia de un credo. El credo aquí es que Dios revela el misterio del Reino de Dios a la gente ignorante, y no a quienes se espera, de acuerdo a los parámetros de las élites de la ciudad, es decir a los sabios y educados. El Padre quien está íntimamente relacionado con el Hijo (v.27), es nombrado Señor del cielo y de la tierra, es, por lo tanto no solo creador sino soberano. En B y B' aparece la razón de la doxología de Jesús: su soberanía frente a los sabios y entendidos, que esperan o creen ser los depositarios del misterio de Dios, se manifiesta en la preferencia de su revelación a los ignorantes. Con esto los educados quedan en vergüenza frente a los ignorantes, en este caso los campesinos (al contraponerlo a las ciudades). Jesús alaba al Padre no tanto porque oculta a los sabios "estas cosas" (aunque no se puede negar cierto placer frente a este hecho inesperado) sino porque la soberanía o señorío de Dios se manifiesta en la solidaridad con los pequeños.

En un principio los sabios y entendidos para Israel eran diversos grupos, entre ellos maestros, miembros de sectas (por ejemplo los del Qumrán) o de grupos apocalípticos (en Daniel 2,20-23 se alaba por dar la sabiduría a los sabios), los letrados etc., pero, como indica Luz, "En el curso del tiempo, el lenguaje primitivo judío se hizo más 'técnico': los sabios son un determinado grupo, una clase social que se contrapone al pueblo 'ordinario'".[5] El cierre con A' apunta nuevamente a la identidad de este Dios, su manera de ser: Dios se complace con ser de esa manera inesperada para los paradigmas de las sociedades estratificadas. En el cierre el Padre (A') y el Hijo (A) se unen "sentimentalmente" por el hecho de la revelación a la gente sencilla: uno alabando-confesando y el otro teniendo un gran beneplácito. Esta confesión alegre de Jesús y esta complacencia alegre de Dios forman el marco de la centralidad de los destinatarios de la revelación de "estas cosas". De hecho, la alabanza-confesión está

---

[4] Según Luz, se trata de un dicho-comentario postpascual; la comunidad leería en v.25-26 lo que el Padre entregó al Hijo y este a los suyos (LUZ, Ulrico, *El Evangelio según San Mateo - Mt 8-17*, Salamanca: Sígueme, 2001, vol.2, p.280).

[5] LUZ, Ulrico, *El Evangelio según San Mateo*, p.278.

cargada de alegría. Lucas lo expresa abiertamente al introducir el dicho con las siguientes palabras: "En aquel momento, se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo y dijo: Yo te alabo....".

La recepción del texto en la academia

La centralidad de este dicho o *logion* de Q se fue desdibujando a través de la historia a medida que el círculo de los seguidores de Jesús abarcaba cada vez más gente sabia y entendida y menos campesinos. Ya hacia el año 85, la comunidad de Mateo verá en "los pequeños" del v.26 a su pequeña comunidad y no tanto a los ignorantes. El v.27, como dijimos arriba será una "dicho-comentario" que Mateo aplicará, y con razón, a los suyos, el Hijo da a conocer el Padre a quien quiera revelarlo, aquí a la comunidad mateana.[6] El autor de Mateo actualizará el dicho de Q a su contexto y lo que le parece pertinente: su comunidad pequeña (*micros*) y perseguida, en la cual, muy factible, se incluye en ella a sus escribas. Con esto se reduce el destinatario "pequeños" (v.26) que originalmente es "gente no preparada intelectualmente", a una comunidad pequeña y perseguida, independientemente de ser sabia y entendida. Esto está bien, es el proceso de la relectura que marca la pertinencia del mensaje. Sin embargo, hay que reconocer que ya hay una cierta reducción.

Parece que el v.27 ha eclipsado la centralidad de v.25-26 en la historia de la interpretación.[7] En la patrística (entre ellos Ireneo, Tertuliano, Atanasio, Cirilo de Alejandría, Agustín), casi ni se toma en cuenta este dicho, más bien se lee a partir del v.27 que habla sobre la relación filial del Padre y el Hijo en lo referente al "conocimiento entregado", todo ello para debatir sobre el misterio de la Trinidad. Siglos más tarde los estudios de los eruditos en Biblia se centraron en discusiones tales como "el plan de salvación que el hijo conoce", "la conciencia divina de Jesús", "el misterio de su personalidad". En la exégesis actual se discute si el dicho del v.27 es o no es de Jesús. Como se puede ver, aunque las discusiones bíblico teológicas son interesantes, muy lejana está la discusión del sentido original del dicho de Q retomado por Mateo: la revelación del Reino de Dios a la gente sin educación académica.

La recepción del texto en los de Solentiname

En América Latina, la lectura popular de la Biblia rescata este dicho de Jesús en su sentido obvio. Los comentaristas de Solentiname retoman lo esencial del mensaje, sin nada de rimbombancia exegética.[8] Olivia inmediatamente ve en la sabiduría de los sabios y entendidos, una sabiduría que marca la posición privilegiada a partir de la clase. No esta tan equivocada al decir que el dinero está detrás de esta sabiduría adquirida y que marca desigualdades. Las elites de la ciudad en la antigüedad se reconocen por su riqueza, poder y estatus. A ellas pertenecen los educados. Su posición es de superioridad frente al pueblo sencillo, ordinario. Véase como la hermenéutica de Felipe, basada en la experiencia nicaragüense percibe justamente eso.

También los comentaristas de Solentiname observan que la revelación del Reino de Dios a los sencillos no es para guardarla sino para compartirla. A esa conclusión llegan, no por el texto mismo, que no dice nada al respecto en este, sino por su discusión sobre la sabiduría adquirida por entrenamiento gracias a una posición de privilegio. Esta, dicen, se adquiere solo para el bien propio ("bienes personales"). Felipe la califica de "falsa" y un anciano de Papaturro la llama "sabiduría del egoísmo". Si esto es así, para ellos es obvio que "la revelación" que reciben del Reino es una sabiduría contraria a la de los sabios y entendidos, la reciben por gracia y por lo tanto no marca ni desigualdades y ni puede ser solo para el bien propio. Se adquiere una sabiduría que exige ser compartida. La experiencia de las buenas nuevas del Reinado de Dios no se guarda. Elbis advierte del peligro de esta posibilidad.

---

6 Compare LUZ, Ulrico, *El Evangelio según San Mateo*, p.281.

7 Luz, el experto en el evangelio de Mateo, hace un recorrido por la historia de la influencia de v.25-30 en Mateo. De allí sacamos algunos datos de nuestras afirmaciones (LUZ, Ulrico, *El Evangelio según San Mateo*, p.272-276).

8 Tampoco se reflexiona sobre la Trinidad, cuando se menciona el v.27 que habla del Padre y el Hijo. Olivia es la única que interviene con sabiduría al decir que cuando se ama verdaderamente al prójimo se ve a Dios, porque Jesús en eso lo da a conocer (CÁRDENAL, Ernesto, *El evangelio en Solentiname*, p.143).

Según nuestro análisis del texto arriba, los de Solentiname no se equivocan al ver en la recepción de "estas cosas" la importancia de compartir y trabajar en ellas. Es verdad que no aparece en el dicho de v.25-26, pero en el tercer dicho (v.28-30), que habla de la invitación de Jesús a los cansados y sobrecargados, se invita al seguimiento y a aprender de Jesús. El es el Mesías paciente y de corazón humilde. Uno parecido a los de la comunidad de Papaturro y de Solentiname.

El desafío

Los de Solentiname no saben que han comentado un *logion* de la fuente Q, ni que está presentado en un hermoso quiasmo, ni que la comunidad mateana redujo los destinatarios de "estas cosas" a su comunidad pequeña que incluía gente educada, como escribas. Tampoco sabe que las otras dos *logia* siguientes, así como la recriminación a las ciudades refuerzan el dicho que están comentando. Y me pregunto, ¿se han perdido de mucho?, aquello que "nosotros los sabios y entendidos" hemos aprendido de los libros de ciencias bíblicas en nuestros estudios? Pienso que este número 50 de RIBLA puede ser una oportunidad para repensar nuestra labor en el acompañamiento de la lectura popular de la Biblia. No vaya a ser que a nosotros y nosotras, biblistas de América Latina se nos empiezan a ocultar "estas cosas", por nuestro entusiasmo con todos los avances en la academia de las ciencias bíblicas y se nos vaya de las manos lo esencial del mensaje sencillo y espontáneo de Jesús. Este es verdaderamente un riesgo, lo observamos en la historia de la influencia del texto.

Los de Solentiname comentaron este texto allá por el año 1979. ¿Será que lo comentarán de manera totalmente diferente ahora en tiempos postmodernos donde las verdades absolutas son cuestionadas y la subjetividad tiene su espacio? En parte sí, pero no en lo esencial. La situación en Nicaragua ciertamente ha empeorado, los pobres son más pobres en número y en pobreza y los ricos son menos en número pero más ricos. Lo que no hay seguramente, es ese espíritu revolucionario, de lucha y optimismo, que estaba muy presente en sus diálogos y hacía fácil ver la solidaridad de Dios con ellos y el seguimiento de Jesús. Sería muy interesante saber cómo interpretarían estos textos ahora en tiempos con horizontes nada halagüeños para la gente sencilla del pueblo.

Reconocemos que el estudio científico de la Biblia es indispensable en nuestro medio para evitar el fundamentalismo de cualquier tipo; por esa razón el desafío sigue vigente: hacer de las ciencias bíblicas un instrumento al servicio de la lectura popular de la Biblia, sabiendo que esta tarea será mucho más eficaz si escuchamos primero a nuestra gente. Esto será solo posible si creemos y con alegría que Dios ha revelado el misterio del Reino de Dios a los pequeños y que Dios se complace inmensamente por ello.

Elsa Tamez: eltamez@amnet.co.cr

En el movimiento de las palabras y en el encuentro de los cuerpos

Una aproximación a la Carta a Filemón, Ápia y Arquipo, en perspectiva de las masculinidades

Resumen

"*En el Movimiento de las Palabras y en el Encuentro de los Cuerpos*" es un pequeño artículo que pretende desafiarnos para leer la Carta a Filemón, Ápia y Arquipo en perspectiva de las masculinidades. Así como lo expresa el título, pretendemos movernos entre las palabras y los cuerpos que están presentes en esta carta. Nos surgen cuestionamientos que nos lleva a mirar el contexto del Imperio Romano del primer siglo y hacia el modo como se entretejían las relaciones, establecidas e impuestas. Y comenzamos a vislumbrar algunas respuestas que nos abren caminos para que logremos pensar, también hoy, en prácticas liberadoras e inclusivas, en el rescate de la dignidad humana y en la superación de la hetero-normatividad.

Abstract

"*In the movement of the Words and in the Meeting of the Bodies*" is a short article which seeks challenge us to read the Philemon, Apia and Arquipo's Epistle throughout the masculinity perspective. As the title express itself, we seek to get involved in the words and bodies of this letter. Questions emerge and lead us to look at the context of the Roman Empire, of the first century and to the way how the relationships are weaved, established and imposed. And we begin to glimpse some answers that open paths in order we can think today liberator and inclusive actions, rescuing the human dignity and overcoming the hetero-normativety.

Una pequeña historia para iniciar la conversa

Eduardo Galeano nos cuenta la siguiente historia:

> "En la casa de las palabras, Helena Villagra, soñó que llegaban los poetas. Las palabras, guardadas en viejos frascos de cristal, esperaban a los poetas y se ofrecían, locas por ser escogidas: ellas rogaban a los poetas que las mirasen, las olieran, las tocaran, las provocasen. Los poetas abrían frascos, provocaban a las palabras con el dedo y lamían los labios o encogían la cara. Los poetas andaban en busca de palabras que no conocían, y también buscaban palabras que conocían y habían perdido. En la casa de las palabras había una mesa de colores. En grandes platos de colores se ofrecían y cada poeta se servía de acuerdo a lo que estaba necesitando: amarillo-limón o amarillo-sol, azul del mar o de fuego, rojo lacre, rojo-sangre, rojo-vino."[1]

Al igual que en la historia de arriba, también sucede con los textos bíblicos. Hay aquellos que no nos gusta ni mirar, porque están cargados de violencia y preconceptos. Y cuando los leemos, fruncimos la cara. Hay también aquellos textos que son nuestros preferidos, adornados por la justicia, bañados por el amor y por la ternura. Estos textos hacen lamerse los labios a la gente...

Creo, que hay también textos donde los colores y los sabores se mezclan... Tal vez, uno de estos textos sea la carta a Filemón, Ápia y Arquipo. Por eso, queremos invitar a cada

---

[1] GALEANO, Eduardo, *Mulheres*, Porto Alegre, L&PM, 1997, p.175; http://tatarecords.blogspot.com-/2003_05_01_tatarecords_archive.html .

una y cada uno de ustedes, que en este momento están leyendo en estas líneas, a entrar con nosotros en el texto, mirando y provocando a las palabras, dejando que ellas se mezclen con nuestros sentimientos, con nuestras entrañas...

Vamos más allá del texto y entramos en diálogo con las personas que están allí presentes. Miramos el espacio que ocupan, y las relaciones que se van tejiendo. Y nos preguntamos: ¿de qué modo aparece explicitada la construcción de las masculinidades? ¿Puede la carta a Filemón, Ápia y Arquipo ofrecernos ayudas para comprender la construcción de las masculinidades en el día de hoy?

En este va y ven, en el tiempo y el espacio, la lectura en perspectiva de las masculinidades es parte de ese gran trabajo comunitario por rescatar la vida y la dignidad humana, considerando que la imposición del modelo hegemónico de masculinidad vigente, en los días actuales, significa la exclusión y la invisibilización de todos aquellos hombres que no nos situamos dentro de los padres de la hétero-normatividad.

Palabras cuerpos y sentimientos en relación... y también muchas preguntas

Delante de nuestros ojos un pequeño texto, una carta. Ella es el menor de todos los escritos del Segundo Testamento. Son palabras que despiertan admiración, encanto, pero al mismo tiempo nos provocan una cierta extrañeza. Esta sensación brota entre otras cosas, a partir de la lectura del v. 10, donde se afirma: "te pido en favor de mi hijo, que generé en las cadenas, Onésimo" (Nota del traductor: Pablo encadenado en la cárcel orientaba-generaba la vida de Onésimo).

¿Cómo entender estas palabras considerando que, en términos actuales, Pablo se vale de un lenguaje que hoy llamaríamos "materno", y asume una postura que consideraríamos "de mujer"? Se trata del "lenguaje del cuerpo y de la ternura que utiliza Pablo. El habla de generar, de entrañas, aliviar su corazón/amor, refrescar sus entrañas; él ruega, suplica, pide".[2] Este lenguaje que recorre todo el texto conforma una tríada: palabra, cuerpo y sentimiento.

Las *palabras* se mezclan, saltan y se enfrentan unas con las otras: amado, colaborador (v.1), hermano, hermana, esclavo (v.1.2.10.16), pido, ordeno, obediencia (v.8.9.21), prisionero, encadenado, viejo (v.1.9.10), inútil, útil (v.11), enviar, conservar (v.12.13), fuerza, voluntad (v.14), momentáneamente, para siempre (v.15), querer en la carne, querer en el Señor (v.16), debe, pagaré, debes (v.18.19).

Los *cuerpos* van por detrás de las palabras: cuerpos de hombres y de mujeres que se relacionan de diferentes maneras, de acuerdo con los espacios sociales o comunitarios que ocupan.[3] De esta manera podemos inicialmente distinguir dos grupos de personas: el primero, compuesto por quien remite la carta y las demás personas que están con él: Pablo, Timoteo (v.1), Epafras (v. 23), Marcos, Aristarco, Demas y Lucas (v.24); el segundo grupo, compuesto por las personas a quien la carta se destina y que está compuesto por Filemón (v. 1), Apia, Arquipo y la iglesia (personificación de las personas que formaban parte de la comunidad) (v.2). En medio de ellos y de ella encontramos a Onésimo, razón por la que se escribe la carta (v.10), por lo tanto, el personaje central de la misma.

Mirando el modo como se designa a las personas reconocemos trazos de la estructura social y comunitaria. Se habla de: prisioneros (v.1.23), hermano/hermana, (v.1.2.16), esclavo (v.16), compañero/colaboradores (v.1.2.17.24).

---

[2] PERTUZ GUETTE, Maribel Pertuz, "Carta a Filêmon na perspectiva feminista", em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol.28, 1997 p.41.

[3] Respecto a las diversas relaciones que se pueden establecer sugerimos la lectura de los textos siguientes: CAÑAVERAL O., Aníbal, *Carta a Filemón - Una respuesta a las ansias de libertad*, Bogotá: Coletivo Ecuménico de Biblistas=CEDEBI/Comunidades Cristianas Campesinas=C.C.C./Programa Ministerial de Estudios Teológicos Abierto=PROMESA, 1995, p.40-50 [Colección Tierra y Cántaro]. En estas páginas, el autor analiza en un primer momento el texto y las peculiaridades del lenguaje. En un segundo momento presenta un conjunto diversificado de relaciones.

Todavía nos falta destacar un conjunto de personas muy próximas, Pablo, Filemón o Arquipo[4] y Onésimo. A continuación presentamos en forma detallada un conjunto de pasajes que subrayan nuestro planteamiento:

- *Pablo en relación a Filemón (o Arquipo)*, el amado (v.1), instruido de tu amor (v.5), gran alegría y animado por tu amor (v.7), solicitar en nombre del amor (v.9), si me consideras compañero (v.17), reanima mi corazón (v.20).
- *Pablo en relación a Onésimo*, mi hijo, que generé entre cadenas (v.10), mi propio corazón (v.12).
- *Sobre la relación Onésimo/Filemón*, antes inútil... ahora útil (v.11), no como esclavo... como hermano queridísimo (v. 14).[5]
- *Onésimo, Pablo y Filemón*, inútil-útil... a ti y a mí (v.11), consérvalo conmigo... en tu lugar (v.13), nada... sin tu consentimiento (v.14), hermano amado... especialmente de mí y, con mayor razón de ti, querido en la carne, querido en el Señor (v.16).

También, percibimos que están a flor de piel sentimientos de ternura y afecto: amado (v.2), instruido por tu amor (v.5), comunión (v.6), alegría y ánimo en tu amor (v.7), solicitar en nombre del amor (v.9), mi hijo (v.10), generé (v.10), mi propio corazón (v.12), bondad (v.14), hermano amadísimo (v.16), consuelo (v.20).

Sin perder la fascinación por este conjunto diverso de relaciones, queremos explicitar algunos problemas y cuestionamientos que suscitan estas relaciones: a) El texto, en sí mismo, explicita las palabras y la actitud de Pablo (y Timoteo). Pero, ¿qué elementos nos permiten imaginar la relación que se suscita por las mismas personas? b) ¿En qué medida, estas palabras y relaciones ponen en evidencia el modelo de masculinidad vigente en la época? ¿Cuál es la posibilidad de cambio o de ruptura que ese modelo comporta? En este sentido, el lenguaje "materno" y "de mujer", asumido por Pablo, ¿pondría en evidencia esta posibilidad de ruptura o de mudanza? ¿No sería este lenguaje un simple disfraz que pretende mantener las estructuras sociales y de poder? c) La proximidad entre Pablo, Filemón (o Arquipo) y Onésimo ¿permite postular la existencia de un triángulo amoroso? Además, ¿de qué forma se puede insertar a Apia en este conjunto?

Amor, autoridad y violencia...

Las cuestiones levantadas anteriormente nos desafían a alargar el horizonte de nuestro mirar y situarnos en el contexto del Imperio Romano, en el seno del cual la carta a Filemón, Apia y Arquipo hace su irrupción. Se trata, pues, de una sociedad profundamente estratificada, en la cual las relaciones interpersonales se encuentran divididas en dos ámbitos: público y privado, en donde la autoridad la ejercen los hombres.[6] En el ámbito privado, el término que lo designa es *pater familias* y todas las personas que quedan bajo su autoridad (mujeres, niños y esclavos) deben seguirlo en sus más diferentes opciones.[7]

A la vez, la idea de masculinidad no se aplicaba a todos los individuos de igual manera, "*porque la masculinidad fue por encima de todo identificada con la dominación social y política, no fue su posición que todos los hombres debieran ser masculinos*".[8] En este contexto se puede afirmar que:

---

4 La referencia que hacemos aquí a Arquipo se fundamenta en la dificultad que tenemos para definir a quién se destina la expresión final del v. 2 de la carta.

5 El texto original griego en la versión de Nestlé-Aland usa la expresión *agapetón*, que se podría traducir como "muy amado" o "amadísimo", más que carísimo.

6 Se entienda, aquí, la expresión hombre libre como aquel que básicamente no necesita trabajar, pues pertenece a una posición económica privilegiada y es dueño de esclavos.

7 ASCOUGH, Richard S., "The Formation of Pauline Churches?", em *What Are They Saying About*, New York, Paulist Press, 1998, p.5-7. Respecto al concepto de *paterfamilias*, cf. GARDNER, Jane F., "Imperfect men in roman law", en FOXHALL, Lin e SALMO, John, *When Men Were Men*, London/New York: Routledge, 1988, p.141.

8 LARSON, Jennifer, "Paul's Masculinity", em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, The Society of Biblical Literature, vol 123, 2004, p.86.

a) La masculinidad siempre se la vio como materia de percepción, requiriendo constantemente práctica y vigilancia, a pesar de que se la representara como innata[9].
b) El hombre nunca debía ceder el poder o el control a otras personas, sean esclavos o mujeres.[10]
c) La dominación sexual, mediante la penetración, fue uno de los símbolos que representaba la dominación y el poder de los hombres y de la élite sobre los grupos sometidos a ellos.[11]

Cuando confrontamos, pues, la realidad de arriba con la carta a Filemón, Apia y Arquipo, podemos percibir el carácter innovador y la ruptura que nos trae aquello que definimos como: *el lenguaje del cuerpo*. El aspecto innovador no viene por el uso, en sí, de este lenguaje. Antes bien, sino que está dado por el modo como este lenguaje se aplica: nunca más para fomentar la discriminación, sino construyendo y cimentando estructuras fraternas, de solidaridad y rescate de la dignidad humana. Al mismo tiempo, la ruptura se da en el momento en que Pablo se coloca, a propósito, en el lugar de aquellos que se los considera "no-hombres", describiéndolos a sí mismos como *désmios* (cf. v.1.10). Por lo tanto, nos parece que esta actitud solo fue posible a partir de la experiencia histórica del cautiverio, que lo coloca al lado de Onésimo. Con él también comparte la falta de libertad, los desprecios y la discriminación. Estas situaciones y actitudes deben haber despertado en ambos un sentimiento de solidaridad, y más que eso, de afecto, de amor.

Pero, con esto no conseguimos explicar de manera satisfactoria el uso del *lenguaje del cuerpo*, ya que la carta no va dirigida a Onésimo, sino a Filemón, Apia y Arquipo (cf. v.1-2). Quizás, nos pueda ayudar a iluminar esta cuestión uno de los modos de organización en los cuales las comunidades paulinas posiblemente se reflejaban. Nos referimos a las asociaciones voluntarias, las cuales se las puede entender como: "un grupo que un hombre [o mujer] convoca desde su voluntad libre, y que lo acepta por libre voluntad, y esta aceptación mutua crea determinadas obligaciones en ambas partes".[12]

Si las comunidades cristianas siguieron el modelo de las asociaciones voluntarias, aquí, tenemos, no solamente una explicación para el uso del *lenguaje del cuerpo*, sino una alternativa concreta al ideal de masculinidad vigente al Imperio Romano. Esta alternativa se basa en la igualdad entre las personas y no en su jerarquía. Este es un espacio donde los señores, los esclavos y las mujeres se pueden reconocer como hermanas y hermanos. Igualmente comenzamos a vislumbrar las alternativas que nos permiten entender la presencia de Apia, ya no como esposa de Filemón (como tradicionalmente se interpretó), sino como líderes en el seno de la comunidad,[13] capaz de actuar como agente de transformación contribuyendo de manera especial, para una plena aceptación y liberación de Onésimo.

Caminando unidos de las manos rumbo al horizonte

Leer los textos bíblicos en perspectiva de las masculinidades constituye un proceso bastante incipiente, por lo menos en nuestro contexto latinoamericano y caribeño. A pesar de ello, los aportes de que disponemos al respecto representan ya una contribución significativa, sea desde el punto de vista exegético-hermenéutico, cuanto del punto de vista de la liberación y de la inclusión social y eclesial.

Así, a lo largo de estas páginas quisimos contribuir en este proceso, presentando una propuesta alternativa a la carta a Filemón, Apia y Arquipo. Para ello, hemos mirado no solamente el texto sino el contexto. Pusimos nuestra atención en las palabras y en las relaciones. También, hemos buscado la forma de que el *lenguaje del cuerpo* estuviese a flor de piel. Es-

---

9 Idem, p.86-87.

10 Idem, p.91.

11 Idem, p.93.

12 ASCOUGH, Richard S., "The Formation of Pauline Churches?", p.74.

13 Cf. PERTUZ GUETTE, Maribel Pertuz, "Carta a Filêmon na perspectiva feminista", p.40.

ta fue nuestra principal clave hermenéutica, considerando que el cuerpo es la condición *sine qua non* de toda racionalidad, de todo valor y de toda existencia.[14]

En el Movimiento de las Palabras y en el Encuentro de los Cuerpos... Sí, se trata de una propuesta de lectura bíblica en perspectiva de las masculinidades. Pero, también aquí queremos ir más allá de las palabras, de los límites establecidos, suscitando práctica liberadoras e inclusivas. Queremos ir al encuentro de aquellos que, en nuestros días, permanecen al margen, en el rescate de la dignidad y en el ejercicio de la justicia. Y en este dulce balanceo de nuestra cintura queremos ensayar nuevas relaciones, para que nuestras comunidades y la sociedad sean esa gran *óikos,* espacio de inclusión y respeto a la multiplicidad de voces, colores y cuerpos.

Daniel Sánchez Pereira: Dsan31@terra.com.br

---

14 Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice, *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*, Campinas: Papirus Editora, 1987, p.47.

¡La alegría de enseñar a Jesucristo, la "alegre noticia"!

Resumen
Este artículo pretende enfatizar la manifestación de alegría en el evangelio de Marcos, teniendo como eje referencial Marcos 1,1. A partir de algunas perspectivas, determinadas por el lenguaje socio-cultural, por los campos de referencia semánticos, por la esquematización de las narrativas, por la forma socio-histórica y por los aspectos sicopedagógicos, quiere establecer una relación explícita entre la enseñanza y la alegría, entre los sujetos sociales actuantes, y realizar una lectura igualmente alternativa que apunte a la reconstrucción del papel de la identidad de las prácticas sociales del sujeto en la sociedad de hoy.

Abstract
This article seeks to emphasize the manifestation of gladness in Mark's Gospel, having as referential axis Mark 1,1. Starting with some perspectives determined by the socio-cultural language, by the semantic fields of reference, by the schematization of narratives, by the socio-historical forms and by the psycho-pedagogical tools, I want to establish an explicit relation between the acting social subjects and produce an alternative reading aiming at the reconstruction of the social roles identities in modern society.

Introducción

La alegría es un sentimiento que da plenitud a la vida y que brota de la satisfacción de las aspiraciones humanas. Ella es indescriptible y puede ser recordada fácilmente en la conciencia de la persona, tal como lo define la sicología. Esta satisfacción de las aspiraciones humanas brota de la armonía del ser humano en sus dimensiones más profundas como la de la libertad, la moral en nuestra relación con Dios. Se trata, por lo tanto, de una identificación con el ser propio de la persona que sobrepasa los diferentes modos de superficialidad. Es una alegría sobria y serena, viva y profunda. Vivenciada con Dios y con la Vida.

La Biblia destaca diversos modos de satisfacción del justo en la vida común y ordenada. Para el sujeto bíblico Dios no era una amenaza debido a su grandeza, ni tampoco veía en él a un rival para su libre desenvolvimiento, mucho menos todavía, era fuente de tristeza. Por lo contrario, era fuente de alegría y esperanza (Jr 29,11; Sl 18,3; 27,1). En el evangelio, la Buena Nueva de la salvación es por sí misma la alegría mesiánica por excelencia que se ha cumplido.

Acerca del término alegría

En el Segundo Testamento hay tres tipos de alegría y de felicidad humana que están expresadas a través de los siguientes términos[1]: a) *agalliaomai* que significa: "exultar, gritar de alegría, regocijarse sobremanera", y el sustantivo correspondiente, *agalliasis* "exultación", están presentes en el Segundo Testamento, en la LXX y en los escritos judíos y cristianos. El sentido de estos términos está enfocado hacia Jesucristo, que se lo experimenta como la alegría festiva que favorece el pasado y apunta hacia el futuro; b) *euphrainó* que significa: "alegrar, animar", indica una sensación subjetiva de alegría en un grupo. Su sentido se vincula al regocijo, a la alegría en un banquete festivo, de la cual Jesús participaba en las comidas comunitarias. Esos términos no están presentes en Marcos, y c) *chairó* que significa: "estar alegre, regocijarse", lo confortable y el bienestar físico son el bien de la alegría. De ahí el empleo del verbo en los buenos deseos que uno expresa para otros al saludarse o al separarse. Se refieren a los beneficios para la salud y la felicidad que, en la realidad, las personas desean para

[1] BROWN, Colin e COENEN, Lothar, *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, vol.1-2, 2ª edição, 2000, p.50-57.

sí mismas. En el imperativo del presente se usa frecuentemente como saludo, *chaire, chairete,* "¡salve!". *Chara* denota estado de alegría como el objeto de ella. En los Evangelios y en las Epístolas de San Pablo se utiliza, principalmente, como verbo (74 veces) y como sustantivo (59 veces), en Marcos aparece dos veces.[2] En el Segundo Testamento, está, en general, la proclamación del Evangelio como un mensaje de alegría. En los evangelios hay júbilo (Mt 5,1), incluso antes de la venida de Jesús (Lc 1-2). Según los sinópticos, la venida de Jesús trae un tiempo de alegría: "¿Pueden, acaso, estar tristes los convidados a la boda, mientras el novio está con ellos?" (Mc 2,19; Mt 9,15; Lc 5,34). El efecto de la obra y de la predicación de Jesús es traer alegría (Lc 19,6) que no es efímera (Mc 4,16), sino que también provoca admiración y miedo (Mc 16,8).

Por lo tanto, se percibe que en el libro de Marcos raramente se menciona el término alegría. Pero esto no implica que no se hable de ella, al contrario, a pesar del estilo del autor, implícitamente podemos observar que ella, la alegría, está presente en todo momento, principalmente por el énfasis que el autor da al término al inicio del libro.

La gran alegría en Marcos

El prólogo 1,1-8 está definido por las referencias de apertura (1,1) y de cierre (1,14) al *euangelion* . Marcos se aproxima muy cerca del empleo positivo de *euangelion* y no lo usa solamente por interés histórico, al contrario, emplea la narrativa sobre Jesús con el fin de expresar aquello que es el evangelio.

Marcos titula su obra simplemente como "el principio del Evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios' (1,1), el "Mesías" (8,30). La relación paradigmática entre el *arche* de Marcos 1,1 y el *arche* de Génesis 1,1 desempeña tres funciones: a) sugiere, osadamente, que su narrativa representa la recreación fundamental de la historia de la salvación, b) introduce la narrativa sobre el nuevo cielo y la nueva tierra, y c) él tiene un sentido específico a la luz del final de la narrativa. Marcos volverá al lugar en el que la narrativa fue generada originalmente: a Galilea. La relectura de la narrativa ofrece el nuevo comienzo para la aventura del discipulado.[3]

En todos los otros lugares de la narrativa, el "Evangelio" está construido como algo independiente de Jesús, pero ahí existe un lazo con Él: él es sobre Jesús. El significado de "Evangelio" muestra que se trata de un texto investido de autoridad y género literario único. Semánticamente es una expresión helenista que significa literalmente "alegres noticias", término técnico sobre noticias de victoria. En el Imperio Romano este término se asoció a la propaganda política descrita como el "evangelio imperial".[4]

La 'noticia alegre' presentada, después del inicio del libro está bañada de regocijo, visto que el ungido (1,1) aquel que se bautiza con el Espíritu (1,8) ¡está aquí! Se hace necesario, por lo tanto, proclamar y anunciar el Evangelio. Es indispensable creer en el Evangelio y en la esperanza de que el Reino de Dios está cerca, la alegría está reflejada en la esperanza (1,14). Y para los justos esa es la razón de la alegría (11,24-26). Así lo expresó el Padre: "Tú eres mi Hijo amado en ti me complazco" (1,11) y lo proclama: "Este es mi Hijo amado; oiganle a Él" (9,7).

Enseñando a enseñar...

El Evangelio y el Reino de Dios (1,14) se transmiten a través de la enseñanza. Este término *didasko*, de la raíz *dek*, significa: "aceptar, extender la mano para". Y es precisamente eso lo que Jesús, el Maestro *didáskalos*, hace: enseñar públicamente en diversos ambientes y lugares. Pero, al mismo tiempo, el propio Jesús es el contenido de saberes de esta enseñanza (1,15) que hacía suyo el proyecto de Dios y explicitaba actitudes concretas del Reino de Dios mediante la práctica del amor (12,30-31) y de los valores (9,35). Esto hará que podamos

2 Confronte *chairo:* se emplea cuando Jesús es saludado con burla como Rey de los Judíos (15,18) y cuando los sacerdotes se alegran al prometer dar dinero a Judas Iscariote para entregar a Jesús (14,11).

3 MYERS, Ched, *O evangelho de São Marcos*, São Paulo, Edições Paulinas, 1992, p.160 (Coleção Grande Comentário Bíblico).

4 [La deificación del emperador] "dar a *euangelion* su significado y poder porque el emperador es más que un hombre común, sus órdenes son mensajes alegres y sus mandatos se escriben a través de su presencia, el primer *euangelion* es la noticia de su nacimiento." (MYERS, Ched, *O evangelho de Marcos,* p.161)

deleitarnos en los sabores (9,50b) que la Vida nos ofrece y que nos preparemos como niño para recibir, sentir y transmitir la bendición de Jesús (10,16).

La noticia alegre que Jesús anunciaba –aunque Él mismo ya representaba la alegría plena– estaba motivada, también, por la compasión[5] al ver que la multitud estaba como ovejas sin pastor. Por otro lado, la multitud lo escuchaba con buena voluntad (12,37) y toda su enseñanza se sostenía en su autoridad y en la belleza de su pedagogía liberadora.

El hecho de Jesús "llamar" y ser "llamados" por Él a seguirlo fueron motivaciones suficientes para suscitar el encuentro que provocaba la alegría entre Jesús y el sujeto/sujetos; ese encuentro era inmediato, no necesitaba ser pensado mucho para dar una respuesta (1,16-20; 6,33; 10,17).

La práctica de la enseñanza se concretizaba, entre tantas otras actividades, de un modo más particular en Marcos, en las curaciones, puesto que curaba y enseñaba con autoridad (1,27). La curación se daba por el hecho de que el sujeto y/o los sujetos pidieran, clamasen y creyeran (1,15; 8,38b; 9,23). Después de la curación, la alegría se hacía presente a través del seguimiento, del servicio (1,31; 10,52) y cuando Él les prohibía difundir estos hechos, ellos comenzaban con más fuerza a proclamar y divulgar la noticia (1,45; 7,36; 5,19-20.43; 8,26).

¡Él causa admiración!

A La noticia alegre es Jesucristo, Hijo de Dios
B Jesús se admira por la incredulidad
C La multitud se admira por Jesús
B' Jesús censura la incredulidad y dureza de corazón
A' Ordena proclamar la noticia alegre a toda criatura

En B, frente a la incredulidad (*apistian* 6,6) de las aldeas, Jesús comienza a enseñar y luchar contra esa ceguera humana contaminada (7,15) por los malos pensamientos que habitan en el interior del corazón (7,21) y que concretamente cuestiona, en B', el corazón endurecido de los discípulos (8,17-19; 16,14) y la falta de fuerza en la oración y en el ayuno (9,37). En la cumbre: C, la multitud quedó grandemente sorprendida (9,15; 16,5) y corría hacía Él y lo saludaba. Se maravillaba, también, por sus enseñanzas (1,22; 6,2; 10,26; 11,18; 12,17), por las curaciones que hacía con autoridad (1,27; 2,12; 5,20; 7,37) y, aún más, "ellas" –las mujeres– poseídas por el miedo y el asombro (16,8) huyeron al saber que la 'noticia alegre' estaba viva. Así, en esta bella estructura quiásmica, en A, inicia con Cristo, el Mesías, la noticia maravillosa (1,1) y, en A', cierra con una apertura más amplia e infinita, Él pide que se derrame a toda la humanidad (16,15): la noticia alegre, así como María Magdalena fue a anunciar a aquellos que estaban tristes y llorando (16,10).

¡Entonces quedaron maravillados, poseídos de una gran admiración y asombro! Tal vez porque los sujetos se olvidaron de las dimensiones más profundas de la vocación humana cuando quedaron hechizados por los conocimientos de las cosas superfluas ya sabidas, por la incredulidad que, obviamente, no es un deleite para la esencia de la existencia del ser.

Dios es alegría plena que desea transbordar. Así sucede con la abeja que no consigue mantener para sí misma la miel que juntó; sucede como con el seno, lleno de leche, necesita la boca del niño que lo vacíe. La mayor alegría de Él, el Maestro, es compartir la alegría que reside en Él. Solo que esa alegría todavía es desconocida para nosotros, a pesar de todo lo que Él ha dicho y hecho. Necesitamos *aprender a conocer,* es decir, adquirir los instrumentos de comprensión; *aprender a hacer* para poder actuar en el medio que nos rodea; *aprender a vivir* juntos con el fin de participar, cooperar y crear vínculos con los otros en todas las actividades humanas; finalmente necesitamos *aprender a ser,* vía esencial que integra las tres anteriores, todo esto con Alegría. Se trata, por lo tanto, de enseñar con alegría para transformar y reconstruir nuestra identidad, nuestra realidad, pero sin perder nuestra esperanza crítica. ¿Acepta usted el desafío?

Hilda Turpo Hancco: hilta@rocketmail.com

[5] Jesús tuvo una gran comprensión por el leproso (1,41); por la multitud (6,34; 8,2). Una multitud le pide a Jesús tener compasión de ellos (9,22).

La propuesta de Magdalena, Pedro, Jesús y María
Una lectura de género en los Apócrifos

Resumen
La reflexión presente quiere ser una contribución a la reflexión de género en la perspectiva de los apócrifos. El punto de partida es que en el inicio del cristianismo había una disputa de poder entre los cristianos. Los personajes de María Magdalena, Pedro, Jesús y María los tomamos como paradigmas para el estudio. Los textos apócrifos analizados son sobretodo los gnósticos. Por eso, al inicio, se describe el perfil del movimiento gnóstico.

Abstract
The aim of this article is to be a contribution to the gender reflection from the apocryphal perspective. The starting point is that from the very beginning there were among Christians differences and struggles for power. Magdalene, Peter, Jesus and Mary are taken as models. The analyzed is especially based on the Gnostics apocryphal texts. Due to this, earlier in the article, the profile of the Gnostic movement is stated.

Introducción

Libros y más libros han sido escritos en los últimos años sobre los apócrifos, sobretodo aquellos del Segundo Testamento. Basta ver *El Código Da Vinci* que alcanzó cifras altísimas de venta en los Estados Unidos y en el mundo. Es claro que este libro no trata solamente sobre los apócrifos, pero trae referencias a ellos, cuando trata de María Magdalena a Jesús. También es claro que este libro debe ser leído como ficción, ya que este es su propósito. Por otro lado, desde otro punto de vista, él traza la inquietante cuestión de género en el inicio del cristianismo. ¿Hasta qué punto podemos afirmar que había una relación amorosa entre Jesús y Magdalena? ¿Cómo se daba la relación de poder en el inicio del cristianismo? Pedro y Magdalena protagonizaron, de hecho, una disputa por el poder? ¿Por qué se le relegó a Magdalena al papel de una prostituta arrepentida? Y, por fin, no podemos dejar de preguntarnos: ¿tienen valor histórico esas informaciones apócrifas de estos Evangelios y Hechos, que no fueron reconocidos canónicamente? Nos aventuraremos en la búsqueda de una respuesta a estas preguntas, teniendo como base la lectura de género.

1. En el origen de género, los gnósticos

Muchos apócrifos del Segundo Testamento hacen parte de los escritos producidos por una corriente del pensamiento, considerada por el poder eclesial hegemónico, como herética, y que llevó el nombre de gnosticimos. Los gnósticos influenciaron el cristianismo emergente (120 a 240 d.C.) y se extendió hasta el siglo VIII en varias ramificaciones. Como grupo, vivían de modo cohesionado y sectario. Tenían un modo propio de comunicarse y llevaban una vida ascética. Los adeptos tenían que pasar por un bautismo ritual. *Gnosis* es un sustantivo griego que significa "conocimiento". Según el mito gnóstico de los orígenes, un "Salvador celestial fue enviado para 'despertar' a la humanidad gnóstica, para darle el conocimiento (*gnosis*) de sí misma y de Dios, para liberar a las almas del destino y de la esclavitud del cuerpo material, y para enseñarlas como escapar a la influencia de los malévolos 'gobernantes'. Para contraponerse al mal espíritu de esos gobernantes, fue derramado sobre los gnósticos un buen espíritu. Conforme a la manera que adquiere el conocimiento, el alma escapa y vuelve a Dios, o se reencarna en otro cuerpo; un 'castigo eterno' especial está reservado para los apóstatas de la secta".[1]

[1] Ver LAYTON, Bentley, *As escrituras gnóstica*, São Paulo: Loyola, 2002, p.17.

Algunas corrientes gnósticas creían que Dios, en su esencia , tenía el elemento femenino y masculino. Se veía a Dios como "Madre-Padre". Las mujeres eran maestras y sacerdotisas en algunos grupos gnósticos, no obstante considerasen, bajo la influencia de la filosofía de la época, que la materia creada era femenina. Grupos gnósticos llegaron a ser hostiles a la mujer. Miembros de este segundo grupo consiguen colocar en boca de Pedro el pedido a Jesús de que expulsase a la mujer Magdalena de en medio de ellos, pues ellas no eran dignas de la vida (*Evangelio de Tomás, 114*).

Los gnósticos enseñaban que cada persona podía conseguir la salvación a través de la armonía y de la búsqueda interior. No eran necesarias las instituciones y sus práctica ritualistas para conseguir la salvación. Como consecuencia de esa visión, la salvación tenía un carácter más personal que colectivo. No importaría tanto la visión mesiánica y revolucionaria que defendía el cristianismo. Y es en ese contexto de liberación espiritual desde donde podemos comprender la negación del cuerpo. Los docetas y encratistas, grupos originarios de los gnósticos, enseñaban, respectivamente, que la encarnación de Jesús era solo aparente y que la abstinencia sexual, y la virginidad era un camino seguro para la salvación. El sufrimiento de Jesús en la cruz no podría, según los gnósticos, salvar a aquellos que se adhiriesen a la Iglesia de Cristo. Por ese y otros motivos, la Iglesia luchó férreamente contra los gnósticos, relegándolos a la herejía. Con ello, mientras tanto, el lado bueno y ruin del gnosticismo fue condenado al ostracismo.

El gnosticismo provocó disputas teologales y de poder en el inicio del cristianismo. No hay como hablar de género en el inicio del cristianismo, sin hablar de ellos. Otro desafío es el de purificar los textos apócrifos de la influencia gnóstica. ¿Sería necesaria esta purificación? Dejemos de lado esta polémica y veamos los personajes, aquí seleccionados por nosotros para hablar de género en los apócrifos.

2. Pedro versus Magdalena

El conflicto entre Pedro y Magdalena en el inicio del cristianismo es evidente.[2] Pedro llega a ser considerado un misógino, esto es, un hombre que tiene aversión y desprecio por las mujeres. Misoginia significa también la repulsa enfermiza de un hombre al acto sexual con mujeres. No creo que ese sea el caso de Pedro, su aversión estaría relacionada propiamente al liderazgo y al consecuente poder que las mujeres ejercían en el inicio del cristianismo. Algunos pasajes de los evangelios apócrifos ponen de manifiesto esa relación conflictiva.

El Evangelio de Tomás termina diciendo que Pedro toma la palabra y pide a Jesús que expulse a María Magdalena de en medio de ellos, pues las mujeres no son dignas de Vida. Y como no podía ser de otra manera la respuesta irónica de Jesús a Pedro: "Acaso yo la llevaré a volverse hombre, para que se vuelva un espíritu viviente igual a nosotros los hombres. Pues toda mujer que se hace hombre entrará en el reino de los cielos". Pedro refleja, en ese episodio, la mentalidad de algunos de la comunidad que juzgaban que la mujer no era capaz de comprender cosas del intelecto. María Magdalena, como toda mujer, sería incapaz de comprender cosas profundas y, por eso, no eran dignas de la vida. El elemento femenino presente en las mujeres actuaba como elemento perturbador que impedía el acceso al conocimiento, a la salvación. Así pensaban los gnósticos. El hombre, por sí mismo, era capaz de alcanzar ese camino. La mujer, mientras tanto, al recibir el conocimiento ofrecido por Jesús, se puede volver perfecta. El sustantivo hombre, usado en el texto, quiere significar ese pensamiento. Mejor sería traducir andrógino, pues los gnósticos entendían que el ser humano debía tener unido su lado masculino y femenino para ser perfecto, para, así llegar a la salvación, a la Plenitud (Pleroma). Lo masculino, aún estando más apto alcanzar la salvación, todavía no es perfecto, pues mientras está en el mundo tiene también en sí lo femenino. La unión perfecta de lo andrógino solo se daría en la vida celeste. Que una mujer se vuelva hombre es lo mismo que ser capaz de caminar hacia la integración a través del conocimiento. Cuando

---

2 Ver FARIA, Jacir de Freitas, *O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos. Uma leitura de gênero*, Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 2004, p.36-51.

masculino y femenino están integrados, la salvación es posible. María Magdalena sería capaz de tal 'proeza' por su condición de maestra, recibida por Jesús.

La postura machista, representada en la figura de Pedro, le llevó a Jesús a dar esa respuesta no muy amable. Pedro, en ese episodio, se muestra contrario a las mujeres por el hecho de que ellas no son dignas para la salvación. Esa actitud, no muy saludable, se le atribuyó al jefe de los apóstoles. ¿No habría ahí la misma postura de los gnósticos para expresar el rechazo a la institucionalización del cristianismo? El objetivo no sería Pedro, sino la Iglesia que se institucionalizaba. Por otro lado, Jesús también, en contrapartida, aparece poco afectuoso con las mujeres cuando defiende esa idea gnóstica de que la perfección solamente está con los hombres y que el ser humano perfecto solamente existe en la condición espiritual. Por lo tanto, el cuerpo y sus necesidades de relación sexual son despreciables.[3] ¿Esa idea no estaría presente en la manera de hablar del Jesús canónico, cuando se refiere a la condición de los célibes, eunucos del Reino para llegar al Reino de los Cielos (Mt 19,10-12)?

En el evangelio de María Magdalena, Pedro aparece dialogando con ella.[4] Primero, él le pide que explique el sentido del pecado del mundo (MM 7,11-13). Más adelante, Pedro reconoce que el Maestro prefería y amaba a Magdalena, con las palabras siguientes: "Hermana, nosotros sabemos que el Maestro te amó de manera diferente que a las otras mujeres" (MM 10,1-3).[5] Y Pedro continúa, pidiendo a Magdalena que les diga las palabras que Jesús le dice, de las cuales ella se recuerda y que ellos, los discípulos no han tenido conocimiento. Pedro oye atento a Magdalena. Al final, explota de iras contra ella: "¿Será posible que el Maestro haya conversado así, con una mujer, sobre secretos que nosotros mismos ignorábamos?" Y pregunta estupefactos: "¿Debemos cambiar nuestras costumbres; escuchamos todos a esta mujer? ¿Será que él verdaderamente la escogió y la prefirió a nosotros?" (MM 17,14-20). Pedro se muestra molesto por el hecho de que una mujer sea la portadora de enseñanzas del Maestro. Cambiar nuestros hábitos significa pasar a escuchar a las mujeres. En la sociedad judía de aquella época, la mujer no tenía el derecho ni de aprender ni tampoco de enseñar. Pedro deja entrever sus celos. ¿Abría preferido Jesús más a María Magdalena que a los apóstoles? El rechazo de Pedro a María Magdalena crea una situación tensa. María Magdalena comienza a llorar al darse cuenta que Pedro la califica de mentirosa.

Leví, el apóstol corazón,[6] toma la palabra y advierte a Pedro en forma dura: "Pedro, tú siempre fuiste irritable; ahora veo que te pones en contra de la mujer, como lo hacen nuestros adversarios. ¡Pues bien! Si el Maestro la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Seguramente, el Maestro, la conoce muy bien... Él la amó más que a nosotros" (MM 18,7-14). Y Leví continúa, llamando a los discípulos a que se conviertan y se vuelvan seres humanos integrados. En el evangelio de María Magdalena, Pedro es un adversario de Magdalena. El liderazgo de esa mujer lo incomodaba y, por eso, él intentó menospreciarla. Pero, he aquí un compañero en el apostolado, Leví, lo reprende y defiende a la mujer.

En el texto gnóstico *Pistis Sophia*, Pedro, el portavoz de los once apóstoles, reacciona de forma hostil al liderazgo que María Magdalena tiene en medio de ellos. Ese apócrifo trae una diálogo de Jesús resucitado con los once apóstoles y las mujeres: Magdalena, María madre de Jesús, Salomé y Marta. Magdalena se destaca en el grupo al dirigir la mayoría de las preguntas a Jesús. Ella recibe de él elogios por su sabiduría en preguntar y responder. Pedro, irritado con esa situación, "se precipitó al frente y le dijo a Jesús: 'Mi Señor, nosotros ya no podemos más soportar a esta mujer, pues nos quita la oportunidad; ella no deja hablar a nadie de nosotros, sino que ella siempre es la que habla. Que las mujeres dejen ya de preguntar, de modo que también nosotros podamos hacer preguntas".[7] María Magdalena en otra oportunidad dijo a Jesús: "Por eso, yo tengo miedo de Pedro: él acostumbra a hacerme amenazas y odia a las de

---

3 Ver PINERO, Antônio, *O outro Jesus segundo os evangelhos apócrifos*, São Paulo: Paulus/Mercuryo, 2002, p.109.

4 Para una comprensión del evangelio de María Magdalena, vea nuestro libro: *As origens apócrifas do cristianismo - Comentário ao evangelho de Maria Madalena e de Tomé*, São Paulo: Paulinas, 2003.

5 Ver LELOUP, Jean-Yves, *O evangelho de Maria: Miriam de Mágdala*, Petrópolis: Vozes, 1998.

6 Leví en hebreos significa *mi corazón*. Corazón para el semita tenia la connotación de razón y sentimientos integrados.

7 Ver *Pistis Sophia*, ANT I/V, 413.415, citado por SEBASTIANI, Liliani, *Maria Madalena: de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida*, Petrópolis: Vozes, 1995, p.61.

nuestro sexo" [8]. La misoginia de Pedro en los textos citados arriba está relacionada, como habíamos dicho anteriormente, con su rechazo al papel de la mujer Magdalena en la comunidad de los apóstoles. Pedro no acepta el liderazgo de las mujeres, por eso, intenta menospreciarlas. La tradición cristiana conservó esta mentalidad e hizo de Magdalena una prostituta arrepentida, cosa que no encuentra fundamento ni siquiera en los evangelios canónicos.

3. Magdalena y Jesús

La tradición apócrifa gnóstica conservó, para la relación entre María Magdalena y Jesús, conceptos, por lo menos controvertidos. La comunidad de Felipe describe así: "Eran tres las que siempre acompañaban al Señor: su madre Maria, la hermana de ella, y Magdalena que la llaman su compañera. En efecto, era "María" su hermana, su madre y su consorte"[9]. La interpretación de ese texto es diferente entre los traductores. Algunos entiende que María era el nombre de la hermana de María, la madre de Jesús. Otros dicen que María era también el nombre de una hermana de Jesús, tradición anotada por Epifanio.[10] También los Apócrifos sobre María, afirman que ella, la madre de Jesús, tenía otra hermana, de nombre María, que llegó a ser la esposa de Cleofás, esta información también está recogida en Jn 19,25. La verdad es que las tres Marías son importantes en la vida de Jesús: su madre, su hermana y su compañera. El último apelativo se refiere a María Magdalena. En el evangelio de María Magdalena, Pedro reconoce que Jesús amaba a Magdalena de manera diferente a las otras mujeres (Página 10,1-3). El pregunta con pavor: "Será que Él verdaderamente la escogió y la prefirió a nosotros?" (Página 17,20). Leví, en defensa de Magdalena, y reconociendo que Jesús la amaba, da un estirón de orejas a Pedro cuando le dice: "Pedro, tú siempre fuiste irritable; ahora veo que te pones en contra de la mujer, como lo hacen nuestros adversarios. ¡Pues bien! Si el Maestro la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Seguramente, el Maestro, la conoce muy bien... Él la amó más que a nosotros"[11]. En el Evangelio de Felipe, otra información sorprende a los oídos menos atentos: "La compañera de Cristo es María Magdalena. El Señor amaba a María Magdalena más que al resto de los discípulos, y repetidas veces la besaba en la boca. Los discípulos le dijeron: ¿Por qué la amas más que a nosotros? El Salvador respondió diciendo: ¿Cómo es posible que yo no les ame tanto como a ella?" (Página 63,34-64,5)[12]. El apócrifo *Perguntas de Maria*[13] y otros escritos de la época revelan que ciertos gnósticos admitían que Magdalena fuera amante, pareja sexual o esposa carnal de Jesús. Esta opinión es considerada exagerada, y está respondida en *Pistis Sophia*. Estos textos nos colocan, inevitablemente, en la discusión referente a la relación matrimonial entre Jesús y Magdalena. La discusión sobre esa temática se a ampliado en los últimos decenios. Han sido planteadas muchas hipótesis. ¿Qué decir de todo ello? Seguramente la duda siempre permanecerá. De los evangelios canónicos deducimos que Jesús era muy cercano a las mujeres, despreciadas por las corrientes machistas de la sociedad judía. Jesús fue humano con ellas, se mostró compasivo con Marta y María, liberó a Magdalena de la posesión diabólica, etc. Dos evangelios apócrifos revelan un Jesús que no solo está cercano a las mujeres, sino que las ama con su sexualidad, no necesariamente genital. Para los gnósticos, la unión entre masculino y femenino se la entendía en la esfera espiritual de superación de la división corpórea. Se veía a Jesús y a Magdalena como ejemplo de esa integración. El beso entre ellos es la expresión de ese deseo espiritual. Por eso, se dice que el beso transmitía el saber. Una persona se transformaba en la otra. Así, Magdalena podía transmitir las enseñanzas del Maestro/Amado.

---

8 Ver *Pistis Sophia*.

9 Ver Vangelho de Filippo Página 32, Pampolini, Geno, *La Fatica della Storia; I vangeli apocrifi*, Turim: Einaudi, 1990, p.517.

10 Ver *Adv. Haer.* 78,8, citado por SEBASTIANI, Lilian, *Maria Madalena de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida*, Petrópolis: Vozes, 1995, p.57.

11 Ver LELOUP, Jean-Ives, idem, p.39, Página 18,7-14.

12 Ver MÉNARD, J.E., *L'Évangile selon Philippe - Introduction, texte, traduction e* commentair, Strasbourg, 1967, p.67.

13 Citado por PINERO, Antônio, *O outro Jesus segundo os evangelhos apócrifos*, p.113.

Ese modo de explicar el hecho del beso no tiene como objetivo de suavizar nuestra visión 'puritana' y 'negativa' del cuerpo ni decir que el beso entre ellos era simbólico. También son posibles otras explicaciones. Lo que debemos de comprender es que en los apócrifos, se ve a Jesús como a un hombre que ama a una mujer, como todos los hombres de su tiempo. ¿Hay en ello algún error? Jamás Jesús tuvo prohibido esa relación humana y divina. Hasta podría haber dicho que algunos, para dedicarse de forma total al Reino, pueden optar por una vida sin relación sexual. No hay duda que eso sea posible. Por otro lado, no podemos negar el cuerpo. La sexualidad está en todos nosotros. En nuestras relaciones siempre necesitamos despertar el Eros. Jesús supo hacer eso; no necesariamente de forma genital. Así, creo en el amor entre Jesús y Magdalena. Un amor que integra todo en todos. Un amor sublime y humano.

4. Magdalena versus María

Los apócrifos rescatan a Magadalena como Mujer integrada, líder, apóstola de la primera hora del cristianismo. María, la madre de Jesús, de la misma manera es la mujer que tiene intimidad con Jesús, como la del hijo respecto al maestro. Es sorprendente el hecho de que María, y no la Magdalena, tuvo el primero contacto con Jesús resucitado. En ese momento, ella exclamó: "¡Así que, resucitaste, hijo mío! ¡Feliz resurrección!". Después de la muerte de Jesús, María organiza a los apóstoles y los envía a la misión. Se presenta a María como apóstola. Se ve su liderazgo ya desde que era niña, cuando vivió en el templo como consagrada.

Por otro lado, en relación al cuerpo, los apócrifos, en este caso, cristianos, y no gnósticos, presentan a María como virgen, santa y pura desde el nacimiento. Desde una perspectiva de género, estos textos no nos ayudan mucho. Ver a una mujer solamente en esta perspectiva no ayuda en la liberación de preconceptos contra la mujer.

5. En el final de nuestra reflexión: Magdalena, Pedro... somos nosotros

El conflicto entre Pedro y Magdalena, presente en los textos apócrifos, debemos comprenderlo de forma crítica. Más que revelarnos una oposición y rechazo entre esos dos personajes importantisísimos del cristianismo emergente, sus actos, verdaderos o no, revelan la disputa política del poder eclesial de las comunidades que 'crearon' esos textos y los atribuyeron a ellos. La literatura alternativa gnóstica contribuyó grandemente para la creación de estos textos.

María Magdalena pasó a la historia como el símbolo de la mujer que rescató la castidad. Ella se arrepintió, llegando a parecerse a María, la madre de Jesús, que era virgen casta, antes, durante y después del parto. Esos modelos de mujer, basados en el cuerpo y en su anulación, no son los más logrados para nuestros días, a pesar de que la tradición insista en perpetuarlos. La afirmación de que "Magdalena no era prostituta" puede sonar extraña para los oídos que están acostumbrados a la afirmación contraria. El rescate de la otra Magdalena beneficia la liberación de nuestros cuerpos. Seríamos injustos con esa mujer, si continuásemos perpetuando su función histórica de 'pecadora, prostituta arrepentida'.

Magdalena fue una mujer de fe. Enfrentó los desafíos. Estuvo al lado de Jesús y lo amó profundamente. Magdalena es de Magdala, la ciudad de la Torre. Magdalena es de todos nosotros. Mujer que lleva en su sangre la esperanza de días mejores en la relación hombre-mujer. Magdalena aprendió de Jesús que eso se hace con justicia social, pero también con amor integrado, con pasión y ternura, vigor y carisma.

La lectura de género aplicada a los apócrifos nos ayuda a comprender nuestros cuerpos en relación. Magdalena siempre será eterna. Prostituta o no. Mujer apasionada. Mujer del pueblo. Exaltada para ser despreciada. Despreciada para ser acogida por Dios, en Jesús. Magdalena vive y vivirá eternamente, porque Jesús vive dentro de ella. Él no murió. Magdalena vive... Pero, el apócrifo, impide que la vida viva, pero él también vive dentro de nosotros. ¡Nosotros, Pedros y Magdalenas, tenemos que vivir! Antes, a pesar de todo, muchas Magdalenas y Pedros tendrán que morir dentro de nosotros...

Jacir de Freitas Faria: www.bibliaeapocrifos.uaivip.com.br
bibliaeapocrifos@uaivip.com.br

El proyecto revolucionario de Gálatas 3,26-28

Resumen
Pablo, como otros grupos misioneros, estaban abriendo las fronteras en dirección a los gentiles, anunciando el Evangelio. Para defender la cuestión de la unidad, buscó en las comunidades anteriores o contemporáneas al él, un texto que ellas utilizaban y celebraban en la liturgia bautismal. El elaboró, de tal modo, la epístola, en la cual esta perícopa, ya conocida, ocupó un lugar central en el texto final, pasando a ser Gálatas 3,26-28, una redacción que tiene un proyecto revolucionario.

Abstract
Paul, like many other missionary groups, was expanding the frontiers of Christianity towards the gentiles by announcing the Gospel. In order to defend the question of the unity, he looked for a text celebrated in the baptismal liturgy of the communities that either preceded him or were contemporary. He elaborated the epistle in such a way that this pericope, which was already known, occupied a central place in the final text. It came to be known as Gal 3,26-28, a redaction that possesses a revolutionary project.

Introducción

Desde que comencé a leer Pablo, y, particularmente, la Epístola a los Gálatas, quedé fascinado con las cuestiones sobre la libertad cristiana y la justificación por la fe. Por ello, cuando profundicé más este texto, fui cayendo en cuenta que antes de aquellas problemáticas, había un momento desafiador en la carta, que parecía ser un intruso en toda la epístola y, al mismo tiempo, estaba muy presente en ella. Se trata de Gál 3,26-28

La Epístola, en el contexto inmediato, venía abordando cuestiones polémicas como la relación religiosa entre judíos y gentiles y sus consecuencias como la cuestión de la circuncisión o incircuncisión. Venía debatiendo sobre los desarrollos teológicos que de ahí se derivaban, como la justificación por la fe o por las obras de la ley. La carta no estaba abordando las distinciones político-culturales entre judíos y griegos como dos tipos diferentes de pueblo y cultura. Caracterizaba la situación religiosa de los cristianos gálatas, y no lo social con las posibles contradicciones que venían de allí. En los argumentos de Pablo, la problemática de género tampoco era objeto de reflexión. De repente, surge un texto que trataba sobre la cuestión del bautismo con sus consecuencias prácticas, como la superación de las contradicciones étnicas, sociales y las de género.

Por otro lado, fue percibiendo que este texto parecía tener una clara conexión con casi todas las perícopas de la carta, sea sintetizándolas en sí, o irradiando sus luces para clarificar el pensamiento de Pablo. Fui intuyendo que este podría ser la espina dorsal de toda la carta, incluso para entender la cuestión de la libertad. Estaba quedando claro, que además de centralizar todo, él tiene una interesante conexión con todas las otras perícopas, moviendo todo el libro y, lo que es más importante, me estaba pareciendo que esta perícopa iba abriendo todas las fronteras en busca de una "nueva creación" (Gál 6,15). Poco a poco, fui formándome la idea de que, si alguna perícopa de la carta estuviese opacada con algún rayo nebuloso, al leer estas mismas perícopas, teniendo como referencial Gál 3,26-28, ellas se clarificarían. Esta posibilidad se volvió fascinante. Fui notando también que este texto podría ser un programa para las comunidades de fe, caracterizándose como una pequeña perícopa de apertura de fronteras en torno de la unidad en Cristo.

Para mí, Gál 3,26-28 es el centro de toda la Epístola a los Gálatas, polariza en sí toda la misiva, que se sintetiza en este pequeño texto. Además de sintetizar, posiblemente, él irradia sus rayos por toda la epístola. Esto lo descubrí mirando a través de tres ventanas:

– *La primera es la crítica literaria.* Con este instrumental, se busca demostrar que la perícopa de Gál 3,26-28 ocupa una posición central en la Epístola a los Gálatas. Al contrario de

lo que muchos pensaban y afirmaban, esta carta fue muy bien elaborada por Pablo, también en el ámbito del movimiento literario. Es signicativo el hecho de que el autor la coloca en un lugar estratégico:

Gál 3,26-28 está en el medio (centro) de toda la epístola (Gál 1,1-6,18).
Está en el medio (centro) de la segunda parte (Gál 3,1-5,1).
Está en medio de dos demostraciones escriturísticas.

– *La segunda ventana es la teológica*. Es necesario comprender la búsqueda del apóstol en dirección de la "unidad eclesiológica" en Cristo Jesús, fundamentada en el bautismo cristiano. Si hay una pluralidad de hijos, cabría pensar en una dispersión de estos. Por ello, el texto clarifica que existe solamente un Cristo. Todos están revestidos de Él. Él no está dividido, entendiendo, por ello, que todos se vuelven uno solo en Cristo. En mi visión, toda la carta es un abrir fronteras, justamente, a causa de esta unidad. Esta, probablemente, trae consecuencias religiosas y socio-políticas, colocando a la comunidad en un contínuo estado de alerta (Gál 5,13-15).

– *La tercera ventana es la sociológica por el modelo conflictual*. Esta ayuda ver como Gál 3,26-28 dinamiza toda la carta. Esta lectura es una mediación para entender el por qué de una carta tan tensa, sean en los conceptos como en los hechos, hacer una propuesta tan revolucionaria en la búsqueda de una sociedad igualitaria y libre, alrededor de la unidad en Cristo. El método sociológico y su modelo conflictual lleva al lector a profundizar los conflictos intra-comunitarios y, consecuentemente, aquellos que están dentro de la macro-sociedad, exactamente porque, esta misma iglesia absorvía como a sus partícipes, las etnias, los esclavos y las mujeres. La comunidad cristiana pasa a estar constituida de grupos alternativos frente a la macro-sociedad, provocando tensiones, y, de la misma manera en su interior, los conflictos van surgiendo y exigiendo soluciones.

Descubriendo la fórmula litúrgico-bautismal

¿Qué texto es este? Él aparece, con alguna modificación en 1Cor 12,13; Col 3,11 y Rm 10,12.

El texto de Gál 3,26-28, posiblemente, era independiente de Pablo. El llegó a estas bellísimas síntesis, apropiándose el proyecto de las liturgias bautismales de las Iglesias primitivas.[1] El apóstol habría asimilado toda la perícopa. Algunos exégetas apoyan, fundamentados en el análisis de la crítica de las formas, ese planteamiento y, por eso, Gál 3,26-28 se clasifica como "una confesión bautismal citada por Pablo"[2]. En el pasaje de Gálatas según Byrne, probablemente, tenemos la declaración en su forma original.[3]

En el textual actual está bien trabajado el movimiento literario:

26 Pues,	todos ustedes	son hijos de Dios por la fe	en Cristo Jesús
27 Pues,	**cuantos de** *ustedes*	fueron bautizados	**en Cristo**
	ustedes	se vistieron	**de Cristo**
28	no hay judío ni griego		
	no hay esclavo ni libre		
	no hay hombre y mujer		
Pues,	**todos** *ustedes*	**son** Uno solo	**en Cristo Jesús**

Cinco palabras llaman la atención en este movimiento literario: la segunda persona del plural *hymeis* (=ustedes) que va y viene en la segunda parte, por lo tanto aquí, definidamente dirigida; la conjugación *gar* (=pues) que une las ideas de Pablo; el término *pantes/hosoi* (=to-

---

1 Los datos históricos del punto 1 han sido tomados del artículo de Néstor O. Míguez, "Lectura Latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos": *Cuadernos de Teología* XX (2001), 77-99.

2 Ver la penúltima entrada de la lista que aparece bajo ***2.3 - Publicaciones sobre el tema***.

3 Datos extraídos de su curriculum.

dos/cuantos) que marca la apertura de fronteras; el sustantivo *Christós* (=Cristo); y la segunda personal del plural del verbo *eimi*, la palabra *este (= son),* que es vital en nuestro texto.

Esta perícopa es una perla preciosa para poder tenr una idea de como se autocomprendían algunas comunidades cristianas, y también, de cómo Pablo entendió hacia donde ellas debían dirigirse. El iniciado cristiano quedaba fuertemente impresionado al entrar en un grupo que proclama la abolición de las distinciones en los tres delicadísimos ámbitos de la vida humana: el étnico, el social, el sexual.[4]

Apertura de fronteras en muchas direcciones: una revolución

En el cuerpo de la Epístola a los Gálatas existen argumentaciones escriturísticas que intentan salvaguardar la unidad de y en la Iglesia entre los cristianos de los orígenes. Recientemente en Antioquía y ahora en la Galacia, esta comunión (concreta y visible en la "refección-comida") corría el riesgo de romperse. Aquí, quien creó los conflictos más agudos fueron los misioneros judeocristianos que forzaban una uniformidad ritualista exigiendo que todos los cristianos fuesen circuncidados. A esta uniformidad carnal, Pablo se opone, proponiendo la "unidad" en Cristo, fundamentada en la superación de todos los preconceptos y exclusiones. La fe y el bautismo aboliran todas las diferencias. El texto de Gál 3,28 presentan tres fuertes negaciones que abarcan tres dimensiones distintas de la existencia humana. La primera, "no hay judío ni griego" [5], contempla el plano étnico, con implicaciones religiosas y culturales. Necesitan terminar con las asimetrías en estas dimensiones. Esta es una afirmación riquísima en la línea del macro-ecumenismo. La segunda, "no hay esclavo ni libre"[6], el plano civil con implicaciones socioeconómicas. Pablo y las comunidades primitivas, probablemente, conocieron los valores y las riquezas del igualitarismo y de la experiencia fraterna. La teología de la liberación tiene aquí una de sus fuerzas bíblicas en defensa de los excluidos. La tercera, "no hay hombre y mujer" el plano de la relación de género. Aquí está el punto focal y el centro organizador de la teología de Pablo en su enseñanza sobre la mujer. Tenemos una declaración universal para todos los tiempos sobre la igualdad de privilegios entre hombre y mujer.[7]

En el v. 26, los gálatas (claro, los étnicos) son calificados como "hijos de Dios". En el v. 28, todas las discriminación son abolidas y las fronteras abiertas. Sedestaca la unidad (uno solo) en Cristo. Así, los que se adhieren a la fe y reafirman el compromiso comunitario por el bautismo anula las diferencias entre "judío-griego", "esclavo-libre", "hombre-mujer", es necesario dar un salto, cualitativo hacia la unidad. En Jesucristo, "todos ustedes son un solo". El plano de los iguales se dirige hacia la unidad. Todos tienen los mismos derechos y deberes en la búsqueda liberadora rumbo a la vida, porque las relaciones humanas junto al Evangelio son transformadoras.

Pablo estaba metido en el mundo greco-romano. El griego (cultura y civilización) y el romano (político-militar y económico-administrativo) estaban llenos de contradicciones. El apóstol, al asumir la fórmula bautismal (3,26-28) anterior a él, veía que eran posibles los anhelos por la libertad y la igualdad de vida. Él se arriesga con la propuesta, porque cree que la unidad en Cristo es posible, por lo menos, en las comunidades cristianas, buscar la "nueva creación" (6,15). El apóstol anuncia en la carta que él (también un convertido) y los gálatas "vestirse en Cristo" porque fueron "bautizados" (3,27) rompieron con el modo de vida de las discriminaciones étnicas y religiosas, sociales y de género. Si la justificación solo se da por la fe en Jesucristo (2,16), si la fe es un compromiso fuerte que se expresa visiblemente por el

---

4 Idem.

5 *Liberación y libertad - Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973; Lima: CEP, 1978 y 1980. Traducido al portugués como *Êxodo - Uma hermenêutica da liberdade*, São Paulo: Paulinas, 1983.

6 *Hermenéutica bíblica - Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, (Buenos Aires: Lumen, 2000); traducción al portugués por Sinodal-Paulinas, 1986. Ver también la más reciente *Hermenéutica práctica - Los principios de la hermenéutica en ejemplos* (Quito: RECU-Verbo Divino, 2002).

7 Ver: Severino Croatto, René Krüger y Néstor Míguez, *Métodos exegéticos* (Buenos Aires: ISEDET, 1996). Ésta es una obra única en su género, porque presenta, explica y trae ejercicios prácticos de los métodos histórico-críticos, el análisis sociopolítico, el análisis estructural y la hermenéutica.

bautismo, revistiendo a las personas de Cristo, vemos, entonces, que entre Cristo y el bautizado surge una relación totalmente diferente, que transforma; estas relaciones nuevas se concretizan en la convivencia de las personas con Dios y de las personas entre sí. Todas las diferencias y distinciones de clase, raza, nacionalidad, sexo, religión que separan y rompen a las personas y a la sociedad tienen que acabar. La esclavitud (4,3.7; 5,1) cede el lugar a la vida en libertad (5,1.13) porque ahora tiene que buscarse la "nueva creación" (6,15), la nueva humanidad.

Concordando con Betz, se ve que la fórmula bautismal contiene implicaciones sociales y políticas de naturaleza revolucionária[8]. Gál 3,26-28 propone que sean suspendidas todas las barreras. En el día a día, esta fórmula crearía dificultades entre sus miembros, justamente, porque generarían conflictos con los modelos sociales vigentes en el mundo greco-romano y judío. Debemos hacer algunas preguntas: por ejemplo, el autor sugería que serían anuladas las diferencias religiosas. El vislumbraba que ya no interesaba más si el bautizado fuera judío o gentil. ¿Qué sucedía, por ejemplo, cuando el esclavo y el señor, ambos fieles, volvían de la asamblea cristiana, donde ambos habían escuchado el anuncio público de que ya no tenían valor tales distinciones? ¿Perdía importancia la posición social? ¿Qué sentimientos se generaban, cuando las relaciones serviles se retomaban al llegar a casa, como probablemente sucedía? ¿También la mujer tenía, de la misma manera, el mismo acceso que los hombres en la comunidad social y en la transformación global? Estas cuestiones embarazosas, probablemente, provocarían fricciones en las parejas, en los matrimonios y, desde luego, entre los gentiles[9]. Parece que para Pablo, por el bautismo, la fe acabó con todas las diferencias. Es fuertemente significativo el hecho de que Pablo haya colocado en el centro de la Epístola a los Gálatas la utopia propuesta en Gál 3,26-28, y es ahí donde la lectura sociológica-conflictual ayuda al lector a interpretar los conflictos que vienen del hecho de que, a partir de la fe y del bautismo, hombres judíos o no, hombres patronos y hombres maridos necesitaban romper de un modo radical con sus antiguas autocomprensiones sociales, étnicasy religiosas. El modelo conflictual lleva a entender como, para quien era rico o propietario, como para los que tenían una situación tranquila, o vivían en una mentalidad antrocéntrica y patriarcal, que la propuesta se volvió en un malestar inquietante. Ayuda, en forma positiva a otros, a comprender que la adhesión a la nueva comunidad era más estimulante para las mujeres y para los esclavos, de la periferia o de las clases marginadas y a los grupos étnicos minoritarios.

Pablo enfrenta la propuesta con gallardía. Abraza el ideal de la fórmula bautismal litúrgica y, al mismo tiempo, la propone como algo que se debe alcanzar y vivir por las comunidades. La carta a los gálatas se define como una epístola que debe llevar a los lectores a revestirse de Cristo para que experimenten el principio de la igualdad y de la libertad. De esta manera, se abrirán las fronteras y se hará realidad un nuevo modo de vida (Gál 6,15).

Joel A. Ferreira: joelfer@cultura.com.br

---

8 Término de Paul Ricoeur para referirse a la historia del texto, los criterios que lo han precedido y han dado al texto su forma presente. En otras palabras, lo que quiso decir el autor.

9 Lo que el texto nos dice a nosotros, cuando lo leemos desde nuestro propio horizonte de comprensión.

"Es preciso gloriarse"
La palabra extasiada de Pablo –y de RIBLA–

Resumen
En este breve ensayo se profundizan algunos aspectos de la defensa que Pablo hace de su apostolado en *2Corintios 12,1-10*, para también reflexionar sobre el aporte de *RIBLA* al movimiento bíblico latinoamericano durante los últimos años. Se trata del cuerpo apostólico gastado y dolorido, tanto de Pablo como de los pobres de este continente, y de su conocimiento particular que será el susurro de la esperanza, todavía insistente, aunque sea a veces inefable, es decir, un gloriarse atrevido e imprescindible.

Abstract
In this brief essay I discuss certain aspects of Paul's defence of his apostleship in *2Corinthians 12,1-10*, as a way of also considering the contribution of *RIBLA* to the Latin American biblical movement thus far. In question is the apostolic body, worn and scarred, both of Paul and of the poor of this continent, and its particular knowledge, which is the lingering, if sometimes ineffable, sigh of hope - a form of boasting both improper and necessary.

Es preciso gloriarse. Puede que no convenga. Pues participa del juego por el poder. No obstante, a veces se hace necesario. Vale festejar el número 50 de *RIBLA*. Es un logro en sí, más un punto de referencia para el futuro. Consta que no sólo es posible sino también una responsabilidad seguir creando, desde los diversos cuerpos maltratados y anhelosos de América Latina, una(s) lectura(s) bíblica(s) propia(s), incluso exegética(s). Como Pablo ante (algunos de) los primeros cristianos en Corinto, también *RIBLA* tiene ahora por qué jactarse reafirmándo su papel apostólico, aunque parezca tontería descarada.

De hecho, creo que bastante semejanza existe entre el caso Pablo en Corinto y el de *RIBLA*. Por eso, en este ensayo breve, voy a profundizar algunos aspectos de la defensa que hace Pablo de su apostolado, en 2Co 12,1-10, para también reflexionar sobre el aporte de RIBLA al movimiento bíblico latinoamericano durante los últimos años.[1] En los dos casos, se da a conocer tanto un quehacer como un saber que tiene como contraparte el andar, penoso y resistente, de los pueblos sufridos de este continente.

¿Cuál fue el principal problema, al cual Pablo se veía obligado a responder en Corinto? Personalmente, no creo que haya sido la entrada, repentina y sigilosa, de unos oponentes – los llamados "superapóstoles" (2Co 11,5; cf. 11,13) –, si solamente porque son los mismos corintios que Pablo dice haberlos engendrado en Cristo Jesús (1Co 4,15), con los cuales se está peleando en sus cartas a esta comunidad. Más bien, el problema principal que Pablo tenía que superar en Corinto fue el fuerte desprecio ocasionado por su propio cuerpo. Simplemente no cabía en los esquemas del cuerpo noble, que era supuestamente el que mandaba. Por eso, a pesar del protagonismo que Pablo había realizado cuando se fundó la primera comunidad cristiana en Corinto, el valor de su liderazco (apostólico) muy pronto quedaba cuestionado, por ser lanzado desde un cuerpo tan obviamente pobre y desgraciado.

El cuerpo de Pablo, además, no era así por mala suerte sino, como colmo, por clara opción. Pablo insistía, en Corinto, en mantener su estado laboral como obrero, "trabajando con nuestras propias manos" (1Co 4,12; cf. 1Tes 4,11). También reconocía su falta de formación

[1] Para una interpretación mucho más completa de este texto (2Co 12,1-10) desde el cuerpo (neurológico), véase SHANTZ, Colleen, *Paul in Ecstasy* (tesis de doctorado, University of St. Michael's College [Toronto], 2003). Sobre las interpretaciones más antiguas del mismo texto, véase ETCHEVERRÍA, Ramón Trevijano, *Estudios paulinos*, Salamanca: Universidad Pontificia, 2002, p.486-504.

escolar (2Co 11,6: *ei de kai idiôtês tô logô*).[2] Admitía no tener la capacidad de montar un discurso erudito y, ¿quién sabe?, hasta coherente (1Co 2,1.4). Se le temblaba la mano, la voz, lo que fuera, cuando intentaba comunicarse con los demás (1Co 2,3: *en tromô pollô*). Aceptaba, lamentándolo sin duda y quizás con cierta vergüenza, la calificación despectiva de su presencia corporal como muy "debil" (*asthenês*) y de su forma de hablar (*logos*) como simplemente "execrable" o abominable (*exouthenêmenos*; 2Co 10,11-12). Era, desde arriba, un "incapaz," sin título alguno. Y, sin embargo, se atrevía a reclamar su estado como apóstol entre los corintios, como si el cuerpo gastado y dolorido, como el suyo, marcado en carne viva por la discriminación social y debilitado por tanta decepción, todavía supiera, como el pueblo latinoamericano, algo imprescendible para la salvación de todos.

En el momento que Pablo empieza a poner sus cartas apostólicas sobre la mesa corintiana, no se olvida de esta realidad. Más bien, vuelve a subrayar el hecho de que su testimonio de fe y de esperanza tanto como su liderazco particular tengan base en su cuerpo golpeado y humillado. Este cuerpo, además, no era un cuerpo único. Es el cuerpo de todo esclavo, antiguo posmoderno. Por eso, cuando Pablo, como RIBLA, llega al momento cuando es preciso gloriarse, va contando sus históricas "visiones y revelaciones del Señor" (2Co 12,1: *eleusomai de eis optasias kai apokalypseis kyriou*) muy conciente de que aquí se trata no del saber de un privilegiado sino del conocimiento que puede tener y compartir un cuerpo menospreciado y desechado por la historia "universal".

Por eso, en 2Co 11,16-30 (31-33), justo antes de gloriarse en 12,1ss, Pablo repasa primero todo lo que él había sufrido, como apóstol, en su propio cuerpo. No está hablando irónicamente aquí, aunque el concepto de la ironía es el marco más común, dentro del cual este texto ha sido interpretado por los estudiosos.[3] En el presente caso, tal uso del concepto es claramente un desvío: un intento de eludir lo obvio del texto.[4] Pablo lo dice al final con bastante claridad: "si de algo hay que jactarse, me jactaré de las cosas que demuestran mi debilidad" (11,30). En los versículos anteriores (a partir del 11,23) los rasgos más pertinentes de esta debilidad son presentados.[5]

En 2Co 11,24, además, Pablo dice haber sido azotado cinco veces con cuarenta azotes menos uno. Esta confesión no era poca cosa en el contexto mediterraneo antiguo. De nuevo, fue modo de declararse un esclavo.[6] Pablo hace ver el nivel de degradación social que él había experimentado como apóstol – y no sólo una vez, sino repetidas veces –. Más no es un disparate, comentario suelto, resultado de un momento de descuido retórico. Porque también en 2Co 12,7, después de contado la historia de su subida hasta el tercer cielo, Pablo agrega otra experiencia de azotamiento. Esta vez, es un "ángel de Satanás" (*aggelos Satana*) que a Pablo lo golpea (*kolafizê*) con un palo tipo espina (*skolops*) y aparentemente por voluntad divina.[7]

---

2 La palabra *idiôtês* que Pablo aquí usa quiere decir literalmente "sin instrucción". Véase JOHNSON, Lee Ann, *The Epistolary Apostle: Paul's Response to the Challenge of the Corinthian Correspondence* (tesis de doctorado, University of St. Michael's College [Toronto], 2002), p.71-75. Como respuesta a esta falta de formación escolar, Pablo contrapone, como signo de su derecho apostólico, la demonstración (cf. 1Co 2,4: *en apodeixei*) de poderes espirituales. Veáse 1Co 2,4-5; 2Co 12,12; Ro 15,19. En 2Co 11,6 el "conocimiento" (*gnosis*) que se pone en contraste a la formación escolar (*logos*) que a Pablo le falta, será también una capacidad espiritual.

3 Véase JOHNSON, Lee Ann, *The Epistolary Apostle*, p.215-221.

4 En 2Co 11,23 no es ironía sino, tal vez, una cierta amargura o simplemente la exasperación que se expresa en la frase, "yo lo soy más que ellos, aunque al decir esto hablo como un loco" (*parafronôn lalô hyper egô*), y en el uso de los adverbios *perissoterôs* y *hyperballontôs* (véase, también, 11,28-29). En 11,24-25 la especifidad de los números *pentakis, tris, hapax, tris* y de la expresión "una noche y un día" (*nyjthêmeron*) deja ver que aquí se trata no de algo retórico o inventado sino de experiencias concretas y corporalmente sufridas.

5 Lo que se resume en estos versículos es efectivamente el *curriculum vitae* de un marginalizado, el itinerario de vida de todo desplazado o imigrante, el diario vivir de la "polilla" de la tierra, como en Bolivia se suele llamar a los niños y jovenes que viven en la calle sin techo.

6 Véase, ahora, GLANCY, Jennifer A., "Boasting of Beatings (2Corinthians 11,23-25)", en *Journal of Biblical Literature*, vol.123 (2004), p.99-135.

7 Véase el uso del modo pasivo en 12,7: *edothê*. Sobre la identificación más precisa del *skolops tê sarki* ha habido cualquier cantidad de propuestas. No obstante, a mi parecer, el texto mismo lo aclara directamente como un *agge-*

Sea lo que fuera esta aflición concretamente, su propósito es descrito por Pablo como, una vez más, el típico motivo por castigar a los esclavos y a las demás "no-personas" en la antigüedad: "para que no me viera demasiado subido (*hina mê hyperairômai*)" (2Co 12,7; la traducción es mía) o sea, para ponerlo en su lugar. Tres veces, dice Pablo, le pidió a Dios que no fuera así. ¿A quién le gustaría sufrir lo que sufren los esclavos? Sin embargo, era precisamente en este cuerpo de esclavo, todavía maltratado, donde Pablo dice haber encontrado por excelencia la gracia y el poder que son la promesa de su evangelio (cf. 12,10).

Por eso será que Pablo termina su carta a los gálatas, insistiendo en cargar "en mi [propio] cuerpo las marcas (*stigmata*) de Jesús" (Gá 6,17; la traducción es mía).[8] Por eso será que, en su carta a los filipenses, Pablo explica la mentalidad cristiana como una opción por el cuerpo esclavizado (véase Fil 2,7-8: *alla heauton ekenôsen morfên doulou labôn... etapeinôsen heauton genomenos hypêkoos mejri thanaton, thanaton de staurou*) o, mejor dicho, una opción por la esperanza que se viene construyendo a partir de (véase Fil 2,10: *dio*) ese cuerpo de esclavo humillado y condenado de antemano a una muerte desgraciada. Por eso será que en su carta a los romanos resulta posible imaginarse la muerte de Jesús como tipo sacrificio predecible (Ro 3,25).

A la hora de gloriarse, como nosotros de *RIBLA*, Pablo comienza y termina su re-presentación, situándose de nuevo dentro del cuerpo más negado y batido de su tiempo, el cuerpo esclavizado, el cuerpo "no-persona", el cuerpo azotable por excelencia.[9] Desde ese cuerpo y como parte de su experiencia de vulnerabilidad institucionalizada, Pablo pasa, sin mayor preámbulo, al tema del saber excepcional que acarrea este cuerpo, tipo hermeneútica mística o sea, la exégesis alternativa del mismo cuerpo extasiado.

Lo que relata Pablo, en 2Co 12,2-4, es su conciencia profunda. No es un discurso de todos los días. Sin embargo, se trata del horizonte del diario vivir, del por qué o el para qué seguir aguantando las múltiples penurias cotidianas. Quizás por eso, Pablo habla aquí como si se tratara de otra persona: "conozco a un hombre" (12,2: *oida anthrôpon*) ... "y conozco a tal hombre" (12,3: *kai oida ton toiouton anthrôpon*).[10] Se trata de un caso límite, que da perfil a los demás aspectos la vida.[11]

Cuando Pablo dice – dos veces – no saber, si esta conciencia le fue dada "en cuerpo o aparte del cuerpo, Dios lo sabe" (12,2-3), es importante recordar que esta incertidumbre epistemológica forma parte de su experiencia de su propio cuerpo (apostólico). Un cuerpo abusado y necesitado que ahora reclama su capacidad de conocer otra realidad distinta, aunque sea sin certeza carnal. "Dios lo sabe", concluye Pablo, lo cual quiere decir que se trata, al fin y al cabo, de un conocimiento propiamente teológico.[12]

¿Qué es lo que Pablo dice haber conocido en lo más profundo (alto) de su cuerpo de obrero-esclavo? Dice haber sido llevado "hasta el tercer cielo" (2Co 12,2) o sea, "dentro del

---

los Satana por poner las dos frases – *skolos tê sarki* y *aggelos Satana* – en orden paratáctico en el mismo caso nominativo. De ahí todo depende de cómo se entiende – p.e., literal o metafóricamente – el sustantivo *aggelos Satana*. De todos modos, el verbo (*kolafizê*) que Pablo aquí usa habría que tomarlo en serio, lo cual no se ha hecho típicamente. Mas bien, ha sido común vincular 2Co 12,7 con otra descripción de una "debilidad de la carne" (*di' astheneian têS sarkos*) por parte de Pablo en Gá 4,13. Pero, no me convence.

8 La palabra *stigma* se refiere, en el griego antiguo, primero al tatuaje, con el cual, p.e., un amo marcaba a su esclavo, particularmente como castigo, con frecuencia en la frente u otro lugar bien visible del cuerpo.

9 Lo cual significaba, en el mundo antiguo, también ser un hombre sin "masculinidad" propia. Cf. LARSON, Jennifer, "Paul's Masculinity", en *Journal of Biblical Literature*, vol.123 (2004), p.85-97; CLINES, David J.A., "Paul, the Invisible Man", en: MOORE, Stephen D. e ANDERSON, Janice Capel (editores), *New Testament Masculinities*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p.181-192 (Semeia Studies, 45).

10 Pocos estudiosos ahora piensan que se refiere con esta frase a otra persona que no fuese Pablo.

11 Como el mismo texto bíblico, que a través de la relectura se torna punto de partida para alcanzar otra visión de la realidad, otra forma de actuar, otro modo de vivir.

12 Los cuerpos maltratados y doloridos sienten la vida de otra manera. Como Pablo en su propia historia de abuso y sufrimiento, han podido discernir y ahora pueden atestar otra verdad, otra lectura bíblica (popular), la presencia de otro(s) mundo(s) y de otros sujetos aquí en la tierra, la esperanza de otro(s) momento(s), cuando se escucharán todas las voces, incluso las todavía no pronunciables.

paraiso" (*eis ton paradeison*), donde escuchó "palabras no pronunciables" (*arrêta rhêmata*), las cuales a un ser humano no le es posible decirlas (12,4).[13] En la cosmología antigua "el tercer cielo" tanto como "el paraiso" son imágenes del espacio, en el cual se haría presente, sin necesidad de intermediario, la otra realidad que es Dios. En un lenguaje más moderno o actualizado se trataría del espacio utópico, un lugar todavía descomún, donde puede vislumbrarse otro mundo, respirar otro aire, sentir otro porvenir, escuchar lo que, al final, simplemente no cabe en palabras ya hechas y los esquemas dominantes de "la" realidad, incluso los de la ciencia (bíblica) común y corriente. Lo que se escucha, pues, llegando al tercer cielo, entrando en el paraiso, releyendo el texto bíblico en *RIBLA*, es el susurro de la esperanza, todavía inefable, el suspiro o gruñido de la creación que sigue anhelando "la revelación de [todos] los hijos e hijas de Dios" (Ro 8,19). Eso es "el rescate de nuestro cuerpo" (Ro 8,23), una exégesis del alma que constituye la otra cara del cuerpo gastado y sufrido.

Será lo que une, para Pablo en su carta a los gálatas, la experiencia de llevar en carne propia "las marcas de Jesús" (6,17), con la convicción de que "ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí" (2,20) o sea, que Dios ha hecho "revelar a su hijo en mí" (1,16: *apokalypsai ton hion en emoi*; la traducción es mía). Por eso, Pablo insiste en que el evangelio que ha compartido con los gálatas no lo haya recibido ni lo haya aprendido de persona alguna, sino que ha sido "por revelación de Jesucristo" (1,12: *di' apokalypseôs Iêsou Cristou*). Por eso, la primera vez que estuvo con los gálatas, Pablo les hace recordar, "debido a una debilidad de la carne" (4,13), la cual podría haber sido razón de menospreciarlo y de rechazarlo (*ouk exouthenêsate oude exeptysate*), en cambio "como a un ángel de Dios" lo acogieron, es decir, "como a Cristo Jesús" mismo (4,14: *alla hôs aggelon theou edexassthe me, hôs Criston Iêsoun*).

Esta identificación tan profunda, tan "personalizada", por parte de Pablo, con la otra realidad que, en su carta a los gálatas, se llama Cristo, es, pues, otro modo de decir lo que, en 2Co 12,1ss, se describe como el haber conocido el tercer cielo y el haber entrado en el paraíso. Son dos formas de saberse, a pesar del cuerpo pobre y desgraciado, un sujeto autorizado para hablar (evangelizar) y proponer (liderar). Más bien, es precisamente por ser ese cuerpo tan despreciado, como el caso Pablo en el contexto mediterraneo antiguo, que surge, tanto en Pablo como en otros cuerpos supuestamente innobles y desechables, la más profunda conciencia de disponer de otro saber-evangelio. Surge también la insistencia en ser reconocido como sujeto histórico-apostólico. Y la capacidad de gloriarse, aun cuando no convenga, festejando los proyectos de vida y de vía alternativa que estos cuerpos encarnan.

¿Es preciso decir que en sus primeros 50 números y, ojalá que sea así, también en los próximos 50, *RIBLA* pretende ser un espacio, en que pueda desarrollarse y saborearse precisamente ese otro saber, que será la exégesis de la esperanza y la alegría que brotan de las luchas y los anhelos de los diversos cuerpos latinoamericanos, azotables por excelencia en la historia del continente, y, sin embargo, todavía portadores de visiones alternativas? Es preciso no solamente decirlo sino también gloriarse de este espacio, jactándonos mucho de las nuevas (antiguas) "visiones y revelaciones del Señor" que han venido dándose a conocer en estas páginas, alegrándonos agradecidos y, ¿por qué no?, exstasiados por contar aquí con tanta palabra divina.

Leif E. Vaage: leif.vaage@autoronto.ca

---

[13] El participio *ouk exon* en esta última frase puede traducirse en dos sentidos diferentes: "no es posible" y "no es permitido." Me parece que el contexto favorece el primero.

Se trata de fidelidad
Estudio de 2Timoteo 2,9-15

Resumen
Las cartas "pastorales" constituyen parte del "legado paulino". De ellas, 2Timoteo es la que tiene más aire paulino. El autor procura ser fiel a este legado, pero debe responder a la vez a nuevas circunstancias, desde la experiencia de otra generación. El texto estudiado, 2Timoteo 2,8-15, es un ejemplo de este esfuerzo de ser actual y fiel a la vez. El texto está estructurado en torno de la "palabra fiel". El himno de 2,11-13 plantea esta fidelidad aún en medio del sufrimiento y la muerte.

Abstract
The so called "pastoral epistles" are part of the Pauline legacy. Second Timothy is the one that preserves more "Pauline flavor". The author wishes to stay true to this legacy, but, at the same time, he must respond to new circumstances, from the experience of another generation. The text of 2Tm 2,8-15 is an example of this effort to be stay faithful and be accountable to his day. The Hymn in 2,11-13 requires this faithfulness in times of suffering and death.

El homenaje de ser fiel

Este número de RIBLA, donde celebramos una continuidad de cincuenta ediciones, también quiere brindar su reconocimiento a quienes habiendo participado del proyecto y contribuido a él, hoy ya no están físicamente con nosotros, pero nos han dejado su legado. Nuestra responsabilidad es honrar ese legado manteniendo la fidelidad a ciertas convicciones que alumbraron su camino y el nuestro. El reconocimiento al "maestro" (en mi caso, Severino Croatto lo fue directamente y en más de un sentido) se da en la posibilidad de prolongar sus enseñanzas, no repitiendo sus palabras pero sí mostrando la actualidad de un compromiso, la fuerza de una orientación básica, la posibilidad de afirmar la fe común frente a nuevas demandas y en contextos cambiantes. Se trata de fidelidad.

Por eso elegí trabajar un texto de las pastorales. Porque los seguidores de Pablo también encontraron ese desafío: responder, en un tiempo distinto, bajo otras condiciones y desde otra generación, a los requerimientos que el testimonio de la fe en Cristo les planteaba. Quisieron hacerlo dentro del legado paulino, asumiéndolo y prolongándolo (y por ello, necesariamente modificándolo y aún parcialmente confundiendo algunas cosas). El afecto por el maestro les hizo presentarlo como palabras de Pablo (no pretendo hacer lo mismo), que actualizaran su propio legado. El éxito de su empresa se lo dio el hecho de que por siglos fueron aceptadas como tales. Y que nosotros, si bien hoy discernimos las diferencias y matices que fueron introducidos por el momento distinto al que responden, valoramos ese esfuerzo, con sus contradicciones, y procuramos vivir esa misma fidelidad.

Introducción

El texto que conocemos como "Segunda Carta de Pablo a Timoteo" forma parte de las llamadas "epístolas pastorales" (nombre que viene del siglo 18), pero tiene características propias. La tendencia a agrupar estos escritos ha llevado a considerarlas en su conjunto, atribuyéndoles un autor en común (el propio Pablo, en la tradición, o un grupo autoral de gran afinidad entre sí cuando se aplican las herramientas de la crítica[1]), y manteniendo el orden canónico como orden cronológico. Sin embargo sabemos que la organización en el canon obe-

[1] Ver, por ejemplo, Martin Dibelius y Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, (Philadelphia, Fortress Press, 1972), p.1-5.

dece a otros criterios (extensión del texto, supuestos en la vida paulina que no toman en cuenta la posibilidad de un escrito pseudoepigráfico[2]) y debemos sentirnos con cierta libertad al examinar los textos. Mi lectura de 2Tm me hace pensar que es anterior a las otras dos pastorales, y tiene un "editor" distinto de ellas, y más cercano, en tiempo y afecto, al propio Pablo[3]. Hay cuestiones de contenido y lenguaje que la distinguen de 1Tm y Tito, que a su vez parecen más afines entre ellas y reflejan un momento más tardío de la vida de la iglesia.

2Tm puede considerarse más "paulina", en tono, tiempo y en sus líneas teológicas generales, que las otras pastorales. Es, en alguna medida, como un "testamento paulino" (4,6-8). Su autor ha reunido en un escrito algunas consideraciones y recuerdos de su relación con Pablo, ha recuperado los consejos de éste, y les ha dado forma epistolar. La carta tiene un tono que por momentos se vuelve íntimo y apela a la cotidianeidad, con abundantes referencias a personas y hechos que están en la memoria inmediata de los protagonistas. Con todo, comparte con las otras pastorales un tono más autoritario y una preocupación por el orden eclesial, que si bien presente en las cartas a las iglesias, aquí aparece más fuerte. La iglesia ya es un lugar de discusión doctrinal, y la tarea de enseñanza va adquiriendo un lugar cada vez más importante, lo que señala la presencia de nuevas generaciones, nacidas en familias donde ya hay conversos, de la cual el propio Timoteo podría ser un ejemplo (Hch 16,1).

La "carta" abunda en fórmulas doctrinales, usa textos que probablemente forman parte de liturgias eclesiales fijas e insiste en la cuestión de cierta unidad doctrinal necesaria, si bien reconoce que hay una diversidad que no puede ignorarse y que se manifiesta en las comunidades (2,20). Frente a estas "haeresis" es necesario intensificar la enseñanza de la verdad, para lo cual ha de valerse tanto de las Escrituras (3,16-17) como de la propia tradición que Pablo ha dejado (1,13-14). Sin embargo, no aparece aún la idea de excluir por razones doctrinales, sino de apelar a la enseñanza y corrección como primera actitud (2,24-26). Ello no impide ver que las contiendas, tanto dentro de la comunidad como con el mundo circundante, arrecian, y hay un hostigamiento fuerte que ha llevado al propio Pablo a su condición de prisionero (1,8; 2,9), con posibilidad cierta de perder su vida, como pareciera ser el desenlace al momento en que la carta es finalmente redactada y editada. En esa situación se juega la fidelidad al Evangelio de Cristo y al legado misionero paulino.

Organización del texto

Frente a distintas distribuciones textuales propuestas, nos parece pertinente proponer una alternativa, y es notar el lugar organizador que el *logos* tiene en estos versículos. En 1,13 el autor caracteriza su Evangelio (1,10-11) como "la forma de las sanas palabras". Pero será en estos versos, de 2,9-15, donde se concentra en ello, tanto que puede plantearse como el núcleo que permite marcar el elemento estructurante de este pasaje. Efectivamente, la raíz *logos* aparece en los v.9.11.15, para referirse al evangelio o palabra a comunicar. También en el v.14, donde se exhorta a no enredarse en "peleas de palabras". En virtud de este elemento distribuimos el texto de la siguiente manera:

---

2 Por "pseudoepigrafía" se conoce en el estudio de la Biblia la posibilidad de que un escrito tenga un autor (o editor final) distinto del que figura en el texto. Esto se ha planteado especialmente en la literatura paulina con respecto a las cartas a los Efesios y las pastorales, y con ciertas dudas, Colosenses y 2Tesalonicenses. No podemos entrar aquí en el debate sobre el tema, que la mayoría de nuestros lectores ya conocen. Con respecto a las "pastorales", a no ser por razones doctrinales o de disciplina, la mayoría de los estudiosos actuales reconocen las dificultades de atribuírselas directamente a Pablo. Aunque recientemente algunos críticos han vuelto a proponer la autoría de Pablo, por ejemplo, T. C. Oden, *First and Second Timothy and Titus* (Louisville, John Knox Press, 1989 [Colección Interpretation]). Con todo, eso no significa, como veremos, que no haya, en distintos niveles, una dependencia paulina. A mi criterio, esta es mayor justamente en 2Tm.

3 Esta observación es común a varios autores. Se han dado distintas explicaciones para este hecho – hipótesis fragmentaria, hipótesis de un redactor sobre apuntes originales, hipótesis del amanuense "post mortem", etc. Un resumen de ellas en el más reciente comentario completo disponible sobre las pastorales: Raymond F. Collins, *1 & 2 Timothy and Titus - A Commentary*, The New Testament Library (Louisville, Westminster John Knox Press, 2002) p.4-5 [Colección Interpretation].

v.8: Se presenta "mi evangelio". Introduce "el texto" núcleo de su mensaje.

v.9-10: El contraste entre la condición del mensajero y el mensaje (*logos*): El mensajero padece por su condicionamiento, la "Palabra" de Dios (libre) le da sentido a ese sufrimiento.

v.11-13: Se establece la "Palabra" fiel, confiable. Este texto constituye el centro del pasaje y es a su vez una microestructura sobre el tema de la fidelidad.

v.14: El contraste entre la Palabra y "las palabras" que generan división y pueden desviar y hacer perder al oyente.

v.15: Se invita a presentar la "palabra de verdad" como la tarea del obrero fiel.

Así, el evangelio ha sido considerado sucesivamente como "palabra de Dios que no puede ser encadenada", "palabra fiel" y "palabra de verdad". El mantener y anunciar esta palabra, aún frente a situación de enfrentamiento o combate entre "palabras" es la tarea del que aspira a ser aprobado por Dios.

Comentario

El texto comienza con un imperativo: "haz memoria". Una expresión similar (reforzada) se repetirá en 2,14. Estos imperativos de "hacer memoria, recordar" no tienen por objeto que "Timoteo" recuerde él estas cosas, sino que constituyen el núcleo fuerte de contenidos de la enseñanza y proclamación en la que se debe esforzar. Este evangelio (la alusión a 1,10-11 es clara) tiene un contenido: es la referencia a Jesús, el Cristo. La tradición a la que ha de ser fiel "Timoteo" no es una tradición por si, ni siquiera la tradición paulina, sino el mensaje que lo vincula con la resurrección de Cristo.

Esta memoria debe estar siempre presente: es el Evangelio de Jesús, de la simiente de David. La expresión (probablemente una fórmula credal[4]) es similar a la que encontramos en Rom 1,3-4. Algunos comentaristas usan esta doble caracterización para referirse a la diferencia entre el Jesús histórico y el Cristo Resucitado. Pero me parece que justamente el texto dice lo contrario: el resucitado es la semilla de David, es el terreno. Y este es el evangelio que Pablo predica – mi Evangelio. A esa altura de la historia esto ya aparece como un argumento antidocético y antignóstico, que tendrá que tenerse en cuenta pues hay "otros evangelios" que justamente diferencian la manifestación terrena, carnal, de la manifestación divina, espiritual.

En este caso, sin embargo, el orden de los artículos aparece invertido frente a la cita de Romanos: mientras en Romanos se recuerda que Jesús, el Hijo de David, fue levantado de la muerte, aquí se prioriza la resurrección: recuerda al que resucitó, que era Hijo de David. La inversión no es simple cuestión de detalle, muestra cómo se da un nuevo contexto; los que han muerto (quizás el propio Pablo, para esta época) resucitarán, en la línea de 1Ts 4,13-18. Por ello es necesario confrontar a los que dicen que la resurrección es un hecho del pasado (cf. 2,17-18). El evangelio que "Timoteo" es exhortado a predicar es un evangelio de Resurrección. Mientras que en Gálatas (donde también aparece la expresión "mi evangelio", Gál 1,11) el Evangelio de Pablo es fundamentalmente un evangelio de redención del imperio de la ley – y de la ley del Imperio – aquí salvación y resurrección (vida inmortal) se han asimilado. Esto indica la preocupación de una segunda generación de creyentes. Las reiteradas referencias de la epístola a la certeza de la resurrección y la expectativa de "aquél día" en que se manifieste el juicio de Dios apuntan en el mismo sentido.

Los v.9-10 establecen la diferencia/similitud en la relación mensajero/mensaje. La construcción tipológica usada varias veces en la literatura paulina sigue vigente en estos textos.

---

[4] Uso la expresión "fórmula credal" para indicar que hay ciertas palabras, frases hechas, giros idiomáticos, que se van fijando como un modo repetitivo de expresar la fe. No es aún un credo estructurado, como aparecerán después, pero tampoco son frases casuales: probablemente ya fueran usadas incluso ritualmente, aunque todavía están en un tiempo y proceso de fijación no definitivo.

Cristo es el modelo de la vida de Pablo, modelo que han de reproducir sus seguidores (1Ts 1,6; Flp 3,17). Este evangelio lo ha llevado a Pablo a sufrir en la prisión, como un malhechor (v.9). Indirectamente se hace alusión a la cruz de Cristo, en la cual Pablo está siendo "concrucificado" (cf. Rom 6,6-8). Sin embargo la Palabra de Dios no puede ser detenida. Aquí la referencia puede tomar dos caminos: aunque Pablo esté preso (o incluso muerto a esta altura), otros han de tomar el testimonio y seguir llevando adelante la tarea de proclamación. O, en la línea de Filipenses (Flp 1,12-14), la prisión no detiene a Pablo en su tarea de anunciar el Evangelio. Por el contrario, la dificultad aumenta el valor de su testimonio de Cristo, lo muestra en su radicalidad, revela su capacidad de superar a la propia muerte, como ocurrió con Jesús. La voluntad salvífica de Dios no puede ser detenida en las prisiones del imperio.

El v.10 destaca la fuerza de la Palabra que es transmitida a sus testigos: la perseverancia de Pablo en su palabra y misión, pese a los padecimientos que conlleva, es una muestra más de la fuerza que confiere el ser parte de quienes Dios ha llamado. Así serán alcanzados con la gloria eterna de la salvación en Cristo. El testimonio perseverante y firme de uno alcanza a los muchos. Hay una dimensión comunitaria que el sufrimiento revela, cuando el que padece es consolado al ver de qué manera su disposición ayuda a la fe de otros.

Esta firmeza para soportar la adversidad se manifiesta en situación de dolor y sufrimiento, en la cárcel. La expresión "sufrir el mal" (*kakopathein*) solo aparece con esta fuerte expresión en esta epístola (en 1,8, 2,3, 9 y 4,5) y en Santiago (5,10, 13, referida a los profetas). El testimonio del Señor no avergüenza (1,8), así lleve a la prisión y al sufrimiento. Aquí aparece la posibilidad de sufrir por el Evangelio y que el propio sufrimiento puede ser considerado una marca de la fe verdadera. Esto es un punto que no conviene sobredimensionar, pues el escrito también marca la alegría que trae la verdadera fe. Hay posiciones teológicas que, por una concepción sacrificial de la fe cristiana, destacan el sufrimiento como "vía de salvación". No es este el caso de esta carta: el sufrimiento es una consecuencia de la valentía del testimonio en un medio hostil. No hay que huirle si ello significa renunciar a la fe (¿será ese el caso de Figelo y Hermógenes –1,15– o de Demas –4,10). Pero lo que salva no es el sufrimiento, ni siquiera el de Cristo, sino la voluntad amorosa de Dios.

Ese ejemplo de Cristo funciona para explicar los sufrimientos que Pablo - y los demás anunciadores del Evangelio - padecen. Si bien la invocación a Jesús se hace por su condición de resucitado, esta es la garantía y esperanza para los que ahora le siguen. De allí que la culminación del sufrimiento sea la gloria eterna. Esta "resistencia apostólica" es la condición para que el Evangelio obre la salvación de otros.

De esta manera se introduce el ejemplo de Cristo, con un poema o himno que seguramente tenía uso litúrgico (v.11-13), aunque su vocabulario refleja claramente el lenguaje paulino[5]. Este poema es una "palabra confiable". Evidentemente aquí hay un juego literario interesante: la palabra (lo que el poema dice) es digna de confianza, porque "aquél" es confiable. Lo traduzco en forma casi literal para notar estos juegos, y agrego las referencias a otros textos temáticamente o lingüísticamente vinculados:

si, pues, con-morimos, también con-viviremos	(Rom 6,6-9)
si perseveramos, también con-reinaremos	(Rom 5,17; Ap 5,9)
si negamos, también aquél nos negará	(Mateo 10,33)
si des-confiamos, aquél confiable permanece	(1Co 1,9; 10,13)
pues negarse a si mismo no puede.	

Si bien el poema, por la referencia contextual, parece referido a Cristo (v.10 *in fine*) el nombre de Jesús o Cristo no aparece explícito, y bien podría referirse a Dios Padre. El análisis de las tradiciones marca ambas posibilidades, ya que los textos indicados se refieren en algunos casos a Cristo y otras al Padre.

El poema se construye con tres paralelos, una antítesis y una conclusión. Los dos primeros versos, en paralelo, indican lo positivo: la conducta del creyente "con-forme" a Cris-

[5] Raymond F. Collins, *1 & 2 Timothy and Titus*, p.226.

to implica una vida "en Cristo" coronada por la gloria eterna mencionada en el v.10. El verso siguiente indica una conducta "negativa" (o negadora). El paralelo con Mt 10,33 es evidente. Pero probablemente se refiere a una situación actual (para el momento en que se escribe la carta, y quizás para el nuestro también) de los que niegan la ética de la vida en Cristo por las atracciones que ejercen las "pasiones mundanas". La carta nombra explícitamente algunos casos en ese sentido. Es evidente que en tiempos de persecución este fue un tema mayor. Pero también lo es cuando la persecución es reemplazada por el facilismo, donde la negación de Cristo no toma la forma dramática del tribunal, sino la forma más sutil de la atracción hedonista, de la autojustificación, o del olvido del compromiso con la justicia de Dios.

La des-confianza no cambia, sin embargo, la realidad de la presencia de Dios. Aquél permanece confiable (preferimos traducir como adjetivo). Porque el que inspira y da la fe, confianza, no puede negarse como fuente de fe, nos indica la conclusión. Más allá de nuestra conducta, la actitud de Dios es "fiel a sí misma". El poema destaca la coherencia divina frente a la incoherencia humana, y por lo tanto invita a superar el sufrimiento mediante la perseverancia, y no por la renuncia a los dilemas que plantea el seguimiento.

El uso de los verbos compuestos (preposición + verbo) denuncia el estilo paulino de esta composición y su influencia en las formulaciones credales de la naciente Iglesia. Nuevamente se construye la relación arquetípica con Jesús - de fuente bautismal, según Ro 6,8 (donde existe la mayor similitud tanto en forma como en teología). Pero esta relación ahora se extiende a la tarea testimonial - no solo muerte, también resistencia. El no negarlo tiene paralelos en los Evangelios (Mt 10,33; Lc 12, 8-9).

Como señalamos, este poema conforma una microestructura marcada por la palabra fiel (*pistos*) como inclusión "palabra fiel"-"permanece fiel". La fidelidad al mensaje recibido, cuya transmisión es encargada ahora a los sucesores, se vive en la fidelidad como actitud del creyente. Es evidente el juego de palabras entre "creyente" y "fiel" (en griego, ambos *pistos*). La fidelidad de Cristo y su palabra (en este caso fidelidad a si mismo como coherencia) debe reflejarse en la fidelidad del creyente, y en la coherencia entre su mensaje y vida, y en la fidelidad a la herencia (depósito, 1,14) recibida.

Ello debe evitar las disputas por palabras (v.14). Es evidente que a esta altura de la vida de la Iglesia (fines del siglo 1 d.C.) ya se comenzaban a producir disensos en cuanto a las maneras "correctas" de expresar la fe. La carta está preocupada por la confianza en la obra de Cristo (quien es autor de nuestra fe) y la manera correcta de vivir la fe más que por las palabras que la expresen, aun cuando en algún momento también señalara la importancia de retener "las sanas palabras que de mí oíste" (1,13). Las disputas en torno de palabras no debe ocultar que todas esas palabras señalan a "la Palabra de Dios". Muchos quedan enredados en el discurso de la fe, y enredan a otros, desviándolos de su sentido final: mostrar la novedad de vida que se abre en Cristo. Por eso la preocupación del creyente es la obra que hace: procura presentarte como quien ha pasado la prueba de fidelidad[6] (v.15a), como el que obra sin tener de qué avergonzarse (v.15b), que "corta correctamente" la palabra de la verdad (15c). La expresión "corta correctamente" se usa solamente aquí en el Nuevo Testamento. Tiene antecedentes en dos versículos del libro de Proverbios (3,6 y 11,5) en la LXX, y en ambos casos indica "enderezar" y se usa para el camino del justo. El uso aquí es poco claro, pero, dado el trasfondo, parecería indicar un uso de la palabra de la verdad como forma de acabar con discusiones estériles y dar lugar a un testimonio afirmado en la vida.

La enseñanza arquetípica se actualiza al plantearse en recomendaciones para la labor de conducción pastoral. Esta conducción debe superar el nivel logocéntrico que algunos quieren imponer. Aunque finalmente no puede evitarlo totalmente, ya que finalmente reclama que actúe según "la palabra de verdad". Excediendo un poco el marco directo del texto

---

6 *dokimon* indica la evaluación a la que eran sometidos los funcionarios al terminar su mandato, para ver si habían sido fieles en su administración. En los cargos de gobernación, debían presentarse a rendir cuentas al Emperador. Aquí el discípulo debe presentarse ante Dios para ser evaluado y demostrar su fidelidad en el uso de los dones acordados.

uno puede caracterizar esta palabra de verdad según el uso que aparece en otras referencias paulinas. Así se puede señalar que la "palabra de verdad" es:

- La "Palabra de Dios" que no puede ser detenida (v.9). Sale de la boca del Señor y hace su obra (Isaías 55,11). Es una palabra que cura, que sostiene al prisionero. Es la palabra que se proclama y que pasa de generación en generación y envía a liberar.
- Es la "palabra confiable" (v.11). Es la palabra de la promesa que da vida al que ha muerto con Cristo, que persevera para llevar al Reino. Es una palabra que no se niega a si misma, y que permanece confiable aún cuando nosotros la neguemos.
- Es una palabra para hacer, para poner en obra, y no para "definir" en argumentos que enredan a los oyentes. Es una palabra útil que se muestra en la actitud leal del que la practica.
- Es la palabra de la verdad, que nos señala el "camino recto" de la fe, que se hace visible en la vida del justo, que se hace visible en la gracia de Dios, que levanta a vida a los muertos, según su poderoso Evangelio.

Nuevamente nos encontramos ante una exhortación al testimonio, pero ahora según la memoria de Cristo. Pero más importante en nuestro texto es como esta memoria se relaciona con una presencia y una promesa. Recordarse de Cristo es vivir con él y llegar a reinar con él, según el contenido del himno. Es una presencia que resiste en medio de demandas de renuncia. Es una invitación a poner el evangelio en obras de vida, más que en declaraciones logocéntricas.

Se trata de ser fiel...

¿Cómo transmitir la palabra para que sea a la vez fiel a lo recibido y actual (fiel) para el receptor? De eso se trata la tarea hermenéutica. Una tarea que no está exenta del riesgo de la tergiversación (como las propias pastorales lo muestran en algún caso). Hay una fidelidad que tiene que ver con el testimonio de quienes nos precedieron, y una fidelidad que tiene que ver con el compromiso de amor a quienes nos rodean. Es la posibilidad de que esa "tradición", en tanto arraigada en la acción de Jesús, nos libere de las presiones de una tendencia adaptativa, que constituyen hoy las prisiones simbólicas del Imperio. Aunque hay también la posibilidad de que esa tradición, en tanto discurso de autoridad, limite y controle la posibilidades de responder positivamente a las demandas de compromiso y vida que hoy surge desde las comunidades y pueblos aprisionados. En esa encrucijada se debatieron los seguidores de Pablo, y también se debate la interpretación de sus escritos. Pero, como en el himno de constituye el centro de este texto, se trata de disponernos a la entrega y el servicio, incluso al sufrimiento y la muerte, para poder ser fieles, y participar de la salvación compartida como gloria eterna. En la cual nos preceden los maestros.

Néstor O. Míguez: miguez@isedet.edu.ar

Respiros... Entre transpiración y conspiración

Resumen
Este texto es el resultado del encuentro de mujeres de RIBLA, en junio del 2004, en San Leopoldo. Evalúa y reflexiona el caminar de las mujeres biblistas junto al pueblo en el trabajo con la Biblia. Rememora avances y esboza desafíos hermenéuticos, epistemológicos, metodológicos, (est)éticos. Reafirma nuestra fidelidad a Dios que se manifiesta como compromiso junto al pueblo empobrecido, principalmente mujeres, infantes y otras minorías cualitativas. Reafirma nuestra identidad feminista de liberación.

Abstract
This text is the result of the Women's RIBLA Meeting in june 2004, at São Leopoldo. It avaliates and reflects the process of women scholars who live and work together with the poor people, reading the Bible with them. It is remembrance of our advances and sketch of our hermeneutical, epistemological, methodological, ethical and estetical challenges, confirming our faithfulness to a god who manifests itself (himself, herself...)as commitment to exploited people, especially women, children and other minorities. Thus it reconfirms our feminist identity of liberation.

Memoria y deseo (no queriendo introducir)

Es tan bueno reencontrarse siempre, de nuevo, hermanas, en el *eterno* camino de la construcción de nuevas relaciones entre mujeres, con los hombres, en las diferentes generaciones y etnias, en un gran abrazo con la naturaleza y el cosmos. Redescubrimos, en estos días benditos, que necesitamos de estos encuentros, de este abrazo de conspiración y sororidad[1] que resucita la vida plena en nuestros cuerpos e historias de mujeres, cuerpos e historias que respiran y transpiran Vida y Biblia.

Bete Ruth Lozano, Elaine Neuenfeldt, Elsa Tamez, Hilda Dorotea Turpo Hancco, Ivoni Richter Reimer, Lília Cruz, Marga Ströher, Maria Antônia Marques, María Chavez, María Cristina Ventura, Maria Soave Buscemi, Maricel Mena López, Mercedes Bachman García, Mercedes Lopes, Mônica Ottermann, Neuzeli Ebert, Sandra Mansilla, Sílvia Regina Lima e Silva, Ana Paula Genehr - nos reunimos en São Leopoldo (2004) para recordar, hacer memoria activa que recupera el caminar y nuestro hacer teológico en los últimos diez años con la articulación de Nancy Cardoso y el apoyo solidario de nuestras hermanas Tamara Walker (Ministerios Globales, Iglesia Metodista EE.UU.), Sabine Plonz (de EMW - Alemania) y Marilia Schuller (Sister-Red de Mujeres Negras e Indígenas del Consejo Mundial de Iglesias). Parte de esta memoria ya está registrada en RIBLA 15 "Por manos de Mujer" (1993), recorriendo nuestros cuerpos, experiencias, andanzas y quehaceres. En este número se afirmaban nuevas categorías analíticas y epistemológicas: cuerpo-cotidiano-desconstrucción-reconstrucción-autoridad bíblica, que recibieron voz y que fueron escritas en RIBLA 25: "¡Pero nosotras decimos!" (1996). En estas danzas y andanzas de la vida y de la relaciones, nos reunimos en Piracicaba (1999), donde, a partir de nuestros múltiples procesos, destacamos las experiencias de varias formas de violencias practicadas especialmente contra mujeres e infantes. En este momento también fue importante asumir la parcialidad y explicitar la pluralidad de paradigmas, buscando el diálogo con otras disciplinas y afirmando también, en nuestras vidas y relaciones, la importancia de la dimensión política de lo cotidiano, y viceversa.

[1] "Sororidad" viene del latín *soror* que significa "hermana". Es el término, en portugués y español, que queremos tomar prestado del latín, lengua madre de nuestras lenguas llegadas con la colonización, para indicar una relación de amor, amistad, complicidad, cons-piración entre mujeres. Por eso no sería apropiado etimologicamente usar la palabra "fraternidad", porque viene de *frater*, que, en latín, indica la relación de amor, amistad, solidaridad entre hombres... En el encuentro de RIBLA de mujeres, estuvieron presentes solo mujeres, por eso es más apropiada la palabra "sororidad".

En la fidelidad del pasado, en el compromiso del presente y en la construcción del futuro, nosotras, teólogas biblistas, somos parte, desde los principios, del momento bíblico y teológico latinoamericano de liberación. Estuvo y permanece en nuestra agenda, como una pauta de fundamental importancia, el compromiso —que para nosotras es ministerio y vocación— con los procesos de organización, los movimientos y luchas populares de mujeres, niños y personas empobrecidas, que, cada vez más, aumentan las filas de personas excluidas en nuestro continente. Objetivamos, en conjunto, la construcción de relaciones justas y de superación de todas las formas de violencia, partiendo de nuestros específicos e históricos cuerpos, experiencias y relaciones en la construcción de "un mundo diferente y posible".

En este encuentro en San Leopoldo, trabajamos en tres distintos enfoques de hermenéuticas feministas: étnico-racial, eco-feminismo y de liberación. Con esto realizamos saltos cualitativos en una ruptura epistemológica a partir de categorías como "parcialidad", "provisoriedad", "ambigüedad", "diversidad", "experiencia", "simultaniedad", en la crítica de los poderes hegemónicos-patriarcales-dualistas-jerárquicos... Otra ruptura se dio en el cuestionamiento de la idea de linealidad de historia y conciencia, considerando diferentes frentes, tiempos y espacios, acentuando un renovado proceso en diferenciados niveles de circularidad-espiralidad.

Saberes y sabores (dimensión epistemológica)

Considerando lo complejo de las ambigüedades como constitutivo valor de nuestro ser humanas, construimos nuestros saberes con movimientos, ritmos, en el desplazamiento de centros, en la formulación de nuevas preguntas, en la confrontación con nuestras anteriores respuestas.

En esta dinámica, percibimos como importante la categoría de "ausencia", del silencio, de la pausa.

Reconocemos que somos cuerpos de frontera, transitamos en diversos lugares, buscamos diferentes raíces, construyendo y asumiendo nuestras propias identidades a los ritmos de tambores, atabaques, guitarras, flautas, zampoñas, bombos y panderos, que nos acompañaban en las más diferentes danzas y celebraciones.

Queremos invitar para oír y danzar la música de nuestros cuerpos. Músicas especiales, que pulsan en nuestras venas, que también están hechas de pausas y ausencias. La música de la danza de la sangre, hecha de tambores, de flautas, de fronteras y "puentes", donde transitamos entre la música silenciosa y ambigua *la existencia* de la historia documentada y, en esta, la *"la ausencia"* de las mujeres, que, a pesar de todo, ¡no es la *inexistencia* de sus palabras y cuerpos negados, enmudecidos, amordazados, cancelados, no-dichos, entre-dichos,... mal-dichos!

Abrazándonos, las mujeres de fronteras, queremos hablar de la ausencia como suelo epistemológico y hierofánico.

En el pasado, nosotras las mujeres, queríamos saber respecto a la ausencia de las mujeres en la historia oficial y en las páginas de la Biblia. Fuimos en su búsqueda... La pregunta sobre la ausencia en la historia —verdadera pregunta— se hizo muchas preguntas sobre los hombres, las mujeres, sus relaciones, los libros, la Biblia, por quién fueron pensados, escritos, repasados, recibidos, enseñados, de quién y para quién, lo que la Biblia quiere decir y lo que dice sin querer.

Con el pasar del tiempo, la errancia no terminaba: en el momento que encontrábamos respuestas, las preguntas cambiaban, y cambiaban más... Hasta que, en el recorrer del cuerpo y de la historia, las preguntas ya no eran más preguntas ni respuestas, sino el fin de un universal y absoluto, y el principio de una nueva relatividad, que transformó la ausencia en un estar en "otro lugar", aquel horizonte motivo y motivador de nuestra vocación y ministerio, horizonte que llamamos ético de la defensa de la Vida, a partir de la defensa de los seres más amenazados y excluidos, el horizonte del amor y de la libertad, un horizonte liberado del poder patriarcal que llamamos, con palabras estrechas y erradas,... Dios.

Así, la ausencia tomó distancia de un centrismo pretenso de objetividad para aproximar de periferias en movimiento, de muchos centros de errancia. Nómadas, como nuestras madres en la fe erramos, de una historia centrada, de forma exclusiva en el hombre, para una construcción comunitaria de saberes frágiles sin miedo a errar, en una camaleóntica historicidad de los seres vivos, de las plantas y planetas, hasta las músicas, los cantos y los textos escritos, pasando por la reinvención, la poesía de los seres humanos, espacio de autoridad de nosotras las mujeres que, quien sabe, poco escribimos en el pasado, pero cantamos mucho, contamos, rezamos, danzamos y parimos y mucho todavía hoy hablamos, leemos, oímos, hacemos, reparamos...

Bailando los bailes de la Vida, llegamos a este "otro lugar" que llamamos "parcialidad", entendida como acto de pensar a partir de nuestras distintas condiciones, porque ¡lo experimentamos desde nuestros cuerpos! Por eso, afirmamos la importancia de la parcialidad, de la ambigüedad, de la simultaneidad de las intersecciones en la producción de conocimiento y en la lectura del texto bíblico, del horizonte ético, político y de lo sagrado.

Quehaceres y placeres (dimensión ética)

Vivenciamos con intensidad la complejidad de las dimensiones sociopolíticas y económicas, cuyo análisis vamos renovando en lo cotidiano.

A partir de esto, percibimos que no hay un único paradigma de poder, pero, en este hacer, entra siempre el horizonte ético y el compromiso que asumimos en la retórica frente a la realidad de nuestros cuerpos, relaciones, lenguajes y metalenguajes, luchas, lágrimas, placeres y celebraciones.

Nuestra postura y compromiso se manifiestan también en el interés de desvendar nuestras historias y la de nuestras ancestras, comprendiendo procesos en un horizonte ético tanto en relación a las experiencias de violencia actual sobre nuestros muchos cuerpos, personales y sociales, étnicos y ecológicos, cuanto en relación al cuerpo documental con el cual lidiamos y del cual seleccionamos informaciones. La solidaridad con todas las formas de Vida que es vivenciada con satisfacción e intensidad hace parte de un horizonte ético, con el cual ensayamos, en una inmensa malla cósmica, el saborear de un mundo nuevo, el que queremos ver de hecho aquí y ahora, también para nosotras mismas, en la red de Vidas humanas y con el cosmos.

Danzas y nadanzas (dimensión metodológica)

Queremos nosotras, teólogas, biblistas, feministas, a partir de las ambigüedades, abordar y analizar no solo temas selectos, sino todos los textos, con nuestros propios valores, saberes y sabores. Queremos ejercitarnos en el arte de la autocrítica en cuanto teólogas de la liberación, en un constante proceso de aprendizaje en la comprensión y construcción de nuestra historia.

De la misma forma, hacemos análisis socioeconómico estructural a partir de la feminización y de la racialización de la pobreza. De manera especial, la feminización y la racialización de la pobreza se manifiestan, en nuestros días, en las víctimas de las guerras, en las expropiaciones injustas de tierras y en diversos tipos de violencia, exclusión y explotación, generados por la economía de mercado.

Pensamos en una variedad de comida —así entendemos los métodos exegéticos— y asumimos que escogemos y comemos de aquello que necesitan nuestros cuerpos, personal y comunitario, y el texto.

Percibimos que es necesario reinventar otras comidas que permitan nutrir los cuerpos y las voces silenciadas dentro y fuera de los textos. Por lo tanto, debemos estar atentas a las voces que no están expresadas. En este proceso, es importante traer las comidas-métodos de la tradición, las primeras comidas experimentadas, escogiendo aquellas que fortalecen nuestros saberes, sabores, prácticas y placeres. Queremos entender las memorias, historias ancestrales, como condimentos esenciales de las comidas-métodos. Estos condimentos permiten revelar las ambigüedades, diversidades, simultaneidades, en la crítica de los poderes hegemónicos.

En el juego del cuerpo y en el ritmo de la danza, nos movemos en la construcción de nuestros propios métodos, asumiéndolos como límite y posibilidad, en una ambigüedad que también se visualiza como dependencia y autonomía en relación a métodos ya conocidos (histórico-crítico, literarios y retóricos).

Hacemos estos a partir de nuestra perspectiva feminista y de género. Así, afirmamos que en su diferencia, nuestra exégesis, hermenéutica, teología y pastoral son serias, legítimas y ejercen autoridad, porque reconstruyen la Vida donde esta es amenazada.

¡Puertas abiertas! (dimensión de la autoridad bíblica)

Nuestro hacer teológico se construye en diálogo permanente con las diversas ciencias, con los movimientos feministas y con los diferentes grupos de resistencia popular. En esta dinámica de terna y de eterna errancia, reconocemos la necesidad de tener presente la memoria, la historia y la ancestralidad en nuestros trabajos hermenéuticos, desde nosotras mismas, en cuanto cu1erpos y sus múltiples y ambiguas relaciones, como de los textos en cuanto cuerpos.

Somos dos cuerpos que dialogan. Esto tiene que ver con la autoridad bíblica.

Hay un desplazamiento del texto como autoridad plena hacia una relación que pasa por nuestra memoria, nuestra historia y nuestros anhelos. Así, el texto deja de ser normativo en sí mismo y a partir de sí, porque ya no se entiende más como algo objetivamente fijo y fijador, sino que puede ser puntualizado por la autoridad a partir de los cuerpos históricos y sus múltiples relaciones dentro y fuera de él.

Este proceso de resignificación, de autoridad bíblica está relacionado con la sororidad, solidariedad y familiaridad, desde lo cotidiano que es político.

Reafirmamos que el principio fundamental de la autoridad bíblica es la Vida a partir de la Vida amenazada que clama por la Vida. Esta autoridad bíblica se viste e inviste de fiesta, en la cual las puertas siempre están abiertas, acogiendo lo nuevo, en la transitoriedad de cuerpos que entran y salen, en la experiencia, nostalgia, deseo y en la alegría de relaciones amplias y recreadas que alimentan la Vida...

Cuerpo, comida y en-canto (no queriendo concluir)

En el proceso de nuestras vidas, relaciones y lecturas, reconocemos que nosotras, mujeres, comemos en diferentes platos, una variedad de comidas con diferentes sabores, fruto de diferentes quehaceres, saberes y placeres. Participando del proceso de (re)producción de comida y alimentándonos con la alegría de los frutos de nuestro trabajo, movemos nuestros cuerpos en ritmos diferentes, al son y pausas de una música que encanta, trayendo voces y silencios de lejos y de cerca, que se transforman en cantos de oír, cantar, bailar, arrullar...

Este canto-encanto se vuelve encuentro con la Divinidad... Otra Divinidad posible, en el parto de otro mundo simbólico, libre de patriarcado, kyriarquias, y no consolidando las relaciones de violencia. Otra Divinidad totalmente "otra" y totalmente "nuestra", totalmente "central" y totalmente "periférica", totalmente "presencia" y totalmente "ausencia"... Divinidad en el mundo de los muchos mundos de mujeres, niños y empobrecidos, mundos de Vida en abundancia... "¡Otro mundo es posible!"

Cambia lo superficial
Cambia también lo profundo
Cambia el modo de pensar
Cambia todo en este mundo
Cambia el clima con los años
Cambia el pastor su rebaño
Así como todo cambia
Que yo cambie no es extraño
(...)

Pero no cambia mi amor
Por mas lejos que se encuentre
Ni el recuerdo ni el dolor
De mi pueblo y de mi gente.
(cantado por Mercedes Sosa)

Así sea
Porque así es
Y así cambiará
Con fe y afirmadas
En la errancia de la Vida.

Este texto ha sido editado colectivamente por:

Ivoni Richter Reimer: ivoni_rr@hotmail.com
Maria Soave Buscemi: mariasoave@ibest.com.br

Una relectura de Números 12 desde una perspectiva de mujeres negras

Resumen
Presentamos una relectura de *Números 12* desde una perspectiva de mujeres negras. Lo que hacemos es desplazar la atención de Miriam y Aarón, que ha sido la lectura tradicional del texto, para enfatizar la presencia silenciada de la mujer cusita, la cual no nos cabe duda es la misma Séfora, esposa de Moisés. Y para finalizar le damos voz a Séfora, ella misma nos cuenta su propia versión de los hechos narrados en Números 12.

Abstract
We offer a re-reading of *Numbers 12* from a perspective of black women. What we are doing is shifting the attention away from Miriam and Aaron - where the traditional reading of the text has placed it - and emphasizing the silenced presence of the Cushite woman which, no doubt, is actually Zipporah, wife of Moses. And to conclude, we give voice to Zipporah as she herself tells her own version of the facts recounted in Numbers 12.

Nuestro primer acercamiento al texto de *Números 12* lo hicimos desde la expropiación simbólica y real que la cultura occidental, patriarcal y racista, ha hecho de nuestros cuerpos de mujeres negras. Este texto nos ofreció una identificación inmediata con una mujer negra,[1] que, según nosotras leíamos, estaba siendo excluida, marginada, negada por otra mujer y/o por otro pueblo debido al color de su piel. Esta primera lectura pretendió desplazar la atención de Moisés y Miriam, que ha sido la lectura tradicional del texto, para ubicar a la cusita como centro del relato.

Como mujeres negras asumimos a la mujer cusita o etíope como la protagonista.

Interpretamos el castigo a Miriam como una opción de Dios por el pueblo negro, esto nos alegró y nos llevo a ratificar que Dios esta en contra del racismo, es más lo considera un pecado y envía a Miriam una enfermedad como la lepra, la cual es como un llamado a mirarse, a volverse sobre su piel y a que sienta por siete días lo que significa ser rechazada, apartada, excluida, tanto por sus hermanos como por el pueblo que camina junto con ella, quien además debió detener su marcha, retrasarse en su caminar; seguramente también reflexionar sobre el pecado de Miriam que era también su propio pecado, es decir que se dieron cuenta que el racismo, la exclusión y la discriminación no hacen parte del plan de Dios para su pueblo. Miriam es obligada a retractarse y a entrar en un proceso de arrepentimiento. Aquí también hicimos un desplazamiento porque tradicionalmente se ha leído que el pecado de Miriam es el cuestionamiento al liderazgo de Moisés. Temimos caer en una lectura patriarcal al resaltar el enfrentamiento entre las dos mujeres, pero como mujeres negras queríamos visibilizar la otra cara del conflicto presentando el enfrentamiento étnico racial que veíamos dentro del pueblo de Israel.

Releyendo el texto con nuevas informaciones, especialmente las aportadas por Maricel Mena y Peter Nash en el encuentro anual de Ribla realizado en São Leopoldo, Brasil, en 2004, nos cuestionamos el conflicto racial que en un principio era tan evidente para nosotras, porque si bien no hay ninguna duda de que la cusita es una mujer negra resulta absurdo pensar que Miriam pueda ser una mujer blanca, ya que Israel es fruto de la mezcla de muchos pueblos que estaban bajo el dominio Egipcio. Bueno, si esto es así, ¿cuál es el problema con la cusita realmente? y ¿por qué si Aaron murmura junto con Miriam, él no es castigado de la misma manera?, ¿será por el corte machista que tiene la Biblia?, ¿será que nuestra reflexión es errada, será que...?

[1] Cusitos/as es la manera como en la Biblia se nombra a los etíopes (Etiopía viene del griego Aithiopia: "quemado por el sol"). Los hebreos llamaron este país *kux* (Cus).

¿Por qué la mujer cusita es vista como una amenaza por Miriam y Aarón? ¿Qué representa ella en la vida del pueblo de Israel o en la vida de Moisés? ¿Qué tiene que ver la cusita con el liderazgo que le está siendo cuestionado a Moisés? Y ¿qué si la cusita y Séfora son la misma mujer?

Partiendo de nuestra experiencia de opresión y exclusión quisimos que la mujer Cusita hablara y esto fue lo que nos dijo:

Bendito sea Yahvé, el Dios de Sifrá, Fuvá, Agar e Ismael, que libró y sigue liberando a los pueblos de esclavitudes pasadas y actuales, me dirijo a ustedes hermanas negras de la diáspora, primero reconociéndome como la mujer cusita, pero también reconociéndome con un nombre propio que me da identidad, soy Séfora, la esposa de Moisés, sí, esa misma, una de las mujeres que él ayudara a defender de los pastores para que el rebaño de nuestro padre pudiera tomar agua del pozo, eso fue cuando huía de Egipto. Hago parte del pueblo de Israel desde sus comienzos o sea cuando empezó a conformarse como pueblo libre en el desierto, fui entregada por mi padre Jetro como esposa a Moisés, a quien le he sido fiel y le he acompañado en las buenas y en las malas.

Cuando conocí a Moisés él solo sabia de las costumbres egipcias, pues se crió dentro de esta cultura, por eso puedo decirles con certeza que Moisés aprendió a ver y a reconocer a un Dios cercano, dispuesto a hablarle cara a cara en nuestra familia. Moisés se integró rápido a nuestro estilo de vida, le gustaba mucho pastorear las ovejas y acompañar a mi padre en sus ceremonias rituales en honor a Yahvé; mi padre era sacerdote en Madian y Moisés aprendió mucho de Dios a través de él, eso le ayudo a reconocer al Yo Soy en la zarza ardiendo, pues al calor de nuestro fogón hablábamos de ese gran Dios que hace prodigios y se manifiesta a quien quiere y donde quiere. Cuando Dios le ordenó regresar a Egipto, mis hijos y yo le acompañamos, pero cuando las cosas se pusieron muy difíciles con el Faraón el nos envió junto a mi padre, yo no quería dejarlo pues quería estar con él de cuerpo presente en esa lucha, pero él insistió y tuve que partir, pero le acompañé con mis oraciones y con la presentación de sacrificios al Dios liberador que aprendí a adorar en mi familia.

Como esposa de Moisés era su confidente, muchas veces fui su consejera, su refugio en medio de las presiones que hacía el pueblo cuando no teníamos comida o agua, o carne, se decía que yo ejercía una fuerte influencia sobre Moisés por eso Miriam y Aarón, se sentían a veces desplazados y se quejaban de que Dios también había hablado con ellos, lo que pasa es que Moisés a veces tenia dificultad para compartir el poder, tanto que mi padre le sugirió que escogiera entre el pueblo 60 personas que le ayudaran a impartir justicia ya que él se echaba solo esa responsabilidad y la gente pasaba largas horas haciendo grandes colas para plantearle sus problemas, en esa ocasión yo le ayudé a escoger a algunos ancianos del pueblo.

A Miriam tampoco le gustó que Moisés escogiera una mujer extranjera para casarse y formar su familia. Murmuró contra él y fue castigada. Una enfermedad que le puso la piel blanca, le llenó todo el cuerpo. El pueblo decidió excluirla de la comunidad por temor al contagio y todo el pueblo se detuvo a esperar que sanara.

Quiero decirles que yo no entré en discusión con Miriam porque Dios le había dejado clara su posición frente a su pecado, pero si aproveché los siete días en que el pueblo se paró a esperarla para decirles que no soy una extranjera, que hago parte del pueblo, que con ellos viví y sufrí su liberación y que al unirme en el desierto a ellos no fue para estar en mejor posición, no, sino para seguir caminando con quienes eran mi familia y con quienes quería compartir la libertad, y ayudar así como ayudamos a Moisés en el conocimiento de ese Dios generoso liberador que está al lado de los pobres y excluidos.

No me alegra el castigo a Miriam, triste que una persona tenga que pasar por la experiencia de exclusión y rechazo para saber que el Dios que profesa no es compatible con esas actitudes. Miriam y Aarón pecaron; primero, al no discernir entre los estados que son un peligro para el proyecto de Dios (Dt 7,1-4) y los pueblos para los que también ese proyecto es una promesa, segundo, al creerse el único pueblo elegido y beneficiario de los propósitos divinos y, tercero, al rechazar a los extranjeros indiscriminadamente.

Esa situación de rechazo es la que viven hoy cientos de miles de mujeres negras, indígenas, gitanas, dalits, árabes, que son excluidas, marginadas, rechazadas como personas, a las que se les niegan sus derechos como seres humanos, también la viven numerosos pueblos que son considerados obstáculos al desarrollo hegemónico que los países del Norte imponen sobre los del Sur.

Pueblos negros e indígenas están siendo sometidos a genocidio porque las tierras que ocupan son ofrecidas al capital extranjero a través de negociaciones de sus gobiernos que solo benefician a los más ricos. Esto ocasiona un desplazamiento forzado de los territorios ancestrales hacia las ciudades, con sus hijos e hijas, en donde son tratados y tratadas como extranjeras, extrañas que no merecen ser parte de la "sociedad mayor" ni gozar de sus beneficios: empleo, educación, salud, vivienda digna. Se imponen sobre estos pueblos las exigencias de los faraones de la época: Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y Organización Mundial del Comercio.

Las invito hermanas a que se fortalezcan unas a otras, creyendo y visibilizando al Dios de la vida que estuvo conmigo y sigue con ustedes, un Dios que es inclusivo, que no acepta bajo ninguna circunstancia el racismo, la discriminación, la xenofobia. Queridas hermanas, mantengan la esperanza en la construcción del Reino de Dios en esta tierra, aléjense del consumismo idólatra, cuídense de multiplicar esas estructuras injustas siendo ustedes mismas excluyentes, luchen, no se queden esperando como el pueblo de Israel al pie del mar, hagan lo que Dios les dijo que hicieran: avancen (Éxodo 14,15)!

En conclusión, el acercamiento inicial que hicimos al texto, surgido de nuestra espontánea identificación con una mujer africana la cual asumíamos como víctima, nos cegó para ver otros aspectos en el texto que podían ser más iluminadores de nuestra condición de oprimidas hoy en día: la contribución de Séfora y su familia etíope a la religiosidad del pueblo hebreo, el liderazgo de Séfora y de su padre Jetro, la opción de Dios por Séfora. No es suficiente con acercarse al texto bíblico desde nuestra condición de oprimidas, porque podemos caer en lecturas fundamentalistas del texto. Es necesaria la exégesis, el análisis del contexto, el conocimiento de la historia. Confirmamos una vez más, que desplazar la atención de los sujetos obviamente protagónicos, para dar la palabra al que está silenciado, excluido, al que no tiene voz o lo han callado, permite darle al texto un vuelco completo y encontrar mensaje de liberación para los que sufren aún en textos considerados muy difíciles. No pretendimos dar respuesta a todas las preguntas que nos formulamos en un principio, mas bien fueron una provocación que nos invita y los y las invita a emprender la búsqueda por esas y otras respuestas. Darle voz a Séfora significa una invitación a que los excluidos no se queden callados, es una invitación para que las mujeres negras nos tomemos la palabra, no nos victimicemos más sino que nos levantemos a marchar por nuestra propia liberación y la de todos los oprimidos. Séfora invita a avanzar, a visibilizarse.

Betty Ruth Lozano, Bibiana Peñaranda: lozanobetty@yahoo.com

Simbólica en la práctica de Jesús

Resumen
Nuevos retos y horizontes se abren al revalorizar lo simbólico, en las hermenéuticas llevadas a cabo por diversos sujetos culturales-religiosos. Nuestros imaginarios son interpelados por la simbólica de Jesús: el reinado de Dios y sus signos concretos. En los textos sobresalen los elementos de la naturaleza, símbolos en torno a productos y acciones humanas, personas y en especial mujeres. Tanto el imaginario femenino como el masculino son interpelados. En contraste con el lenguaje conceptual (que ha predominado en la labor bíblica), lo simbólico parece más liberador.

Abstract
Acknowledgment of symbols is renewing and challenging our readings of the Word of God. Having as a background different cultures and spiritualities in Latin America, we focus on the symbolic action and language of Jesus, specially on his major concern: the Kingdom and its concrete signs. The gospels refer to elements of nature, to human production and activities, to feminine and masculine realities.Conceptual language has been most important in biblical work. Today, symbolic language seems to have a more liberating thrust.

En América Latina, el lenguaje simbólico esta hoy más presente en la labor científica y también en las hermenéuticas específicas de la Palabra. Sobresalen las lecturas simbólicas hechas por comunidades afro-americanas e indígenas, y por la mujer, el feminismo y la perspectiva de género. Se avanza con lucidez y cautela.

Al revalorizar lo simbólico, no vale ponerle tal etiqueta a cualquier elemento de la imaginación[1]. Tampoco nos dejamos aprisionar por conceptos y contextos bíblicos; ni pasamos por alto las contraposiciones en el terreno simbólico. En la practica de las comunidades y en la lectura de la Biblia se "ha comenzado a recrear y regenerar su propio mundo simbólico, que entra en conflicto con un mundo simbólico dominante que legitima el orden actual"[2]. A continuación deseo subrayar la simbólica en la práctica de Jesús (que a cada lector/lectora le puede motivar a replantear la labor bíblica, desde nuestros imaginarios y sensibilidades).

1. Maestro particular y misión universal

El territorio de Palestina y el modo de vivir de Jesús ha sido semítico. Nos interesa conectarnos con tal simbólica de Jesús, y apreciar cómo ella hoy nos interpela en América Latina.

Al sintonizar con el mundo de Jesús de Nazaret, lo hacemos con su persona que ha sido un maestro y profeta itinerante. Ha anunciado y ejercido el Reinado del Amor de Dios. No ha sido un funcionario dentro de parámetros del templo y la ley, con su simbología hegemónica. Como persona laica e insignificante (para quienes tenían mayor poder), ha desarrollado y transmitido el sentido de vivir "desde los márgenes" y en comunión con la multitud empobrecida. De este modo particular ha sido miembro de su pueblo y cultura israelita, y ha participado en una historia particular. Además ha iniciado un movimiento al interior de Israel y más allá de sus límites. Luego, la comunidad apostólica ha afianzado una misión en dialogo con diversas culturas y tradiciones religiosas.

Ambos aspectos – lo particular y lo universal - resaltan en el dialogo del Hijo del Hombre con la mujer sirio fenicia (Mc 7,24-30; que en Mt 15,21-28 es presentada como cananea). En el trato con esta mujer pagana, que suplica sanación para su hija enferma, el Maestro es netamente judío: primero estan los hijos de Dios (miembros del pueblo judío); y no hay que

---

[1] Valen las aclaraciones hechas por Marc Girard, *Os símbolos na Biblia*, São Paulo: Paulus, 1997, p.25-79. En cuanto a lo simbólico en la teología, ver mi último capítulo en *Raices de la esperanza*, Lima: CEP, 2004, p.239-254.

[2] Francisco Reyes A., *Hagamos vida la palabra*, Bogotá: CEDEBI, 1997, p.61.

alimentar a los perritos. Pero la mujer incorpora la visión universal y suscita la salvación divina: "por lo que tu has dicho" le dice Jesus, "el demonio ha salido de tu hija" (Mc 7,29).

Desde el inicio, el mensaje cristiano tiene un horizonte universal. "Vendrán de oriente y de occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa en el Reino de Dios" (Lc 13,29). La comunidad apostólica asume el mandato de evangelizar a "toda la creación" (Mc 16,15), a "todas las gentes" (Mt 28,19). Se trata entonces de un evangelio inserto en un contexto concreto, y de una Salvación - ¡y consecuentemente una misión! - que tiene un sentido universal. Esto resalta en la macro-simbología del Reinado de Dios.

Los estudios bíblicos concuerdan en que la mayor pasión de Jesús, y el contenido de su mensaje, ha sido la llegada del Reinado de Dios (Mc 1,15 pp). Esta *basileia* llega preferentemente a los últimos y a los pobres, e implica una transformación de la realidad. La salvación llega al 'aquí y ahora', con signos muy precisos. La llegada del Reino "se oye y se ve": los cojos andan, los sordos oyen, a los pobres se les anuncia la Buena Nueva (respuesta de Jesús a enviados de Juan Bautista, Mt 11,4-6; Lc 7,19-23).

La macro-simbología del Reino se manifiesta a través de comportamientos y signos concretos. Sobresalen tres realidades simbólicas. La comensalidad con pecadores; muy a menudo Jesús comparte la mesa con gente mal vista y tachada de pecadora. El anuncio del Reino mediante parábolas. La sanación de personas enfermas y la expulsión de demonios. "Si expulso demonios es que ha llegado a ustedes el Reino" (Lc 11,20). A los 12 y a los 72 se les envía a anunciar el Reino y sanar enfermos (Lc 9,1ss y Lc 10,9ss). Además hay que sopesar la simbología de carácter apocalíptico, muy importante en el Mensaje (Mc 13 y Mt 24); pero, en el conjunto del Evangelio, lo central es la escatología del Reino que llega a la humanidad a través de gente descalificada por las instancias hegemónicas. En otras palabras, el carácter universal de la Salvación es porque comienza y se desenvuelve desde los pobres de la tierra.

2. Elenco de signos y símbolos

Sin entrar en detalles, hago memoria del amplio y hondo elenco de la práctica simbólica del profeta del Reino. Según el evangelio de Juan (primeros 12 capítulos), Jesús realizó siete grandes acciones simbólicas: cambiar agua a vino, curación de hijo de funcionario, sanación de paralítico, multiplicación de panes, caminar sobre el agua, sanación de ciego, reurrección de Lázaro.

Con el trasfondo de la macro-simbología del Reino, existe una abundancia de elementos, acciones y personas más significativas en los relatos evangélicos. Pueden ser agrupados de la siguiente manera.

A - Simbólica con elementos de la naturaleza

Agua (Mc 1,8, en el bautismo; Jn 4,10-15, agua y Espíritu). Fuego (Hechos 2,3, del Espíritu; Mt 5,22, de castigo; Ap 14,10). Luz (Mt 5,14-16). Oscuridad (Jn 8,12, 12,46). Roca (Lc 6,47). Sol (Mt 5,45, 24,29). Tierra (Mc 13,31). Sal (Mc 9,49-50). Monte (Mt 5,1, de las bienaventuranzas; Mc 3,13, de los apóstoles; Mc 6,46, Mt 14,23, Jn 6,15 de la oración privada de Jesús; Mc 9,3 de la transfiguración; Mt 28,16, de la misión universal). Cielo (Mt 5,16, Padre en los cielos). Nube (Mc 9,7, en la transfiguración; Mc 13,26, 14,62, llega el Hijo del Hombre; Hechos 1,9, la Ascensión). Arbol y Frutos (Mt 7,15-19).

B - La simbólica en torno a productos y acciones humanas

Casa (Mc 11,17, mi casa de oración). Arado (Lc 9,61-61, discipulado para el Reino). Camino (Lc 1,76, 79, que retoma Salmo). Dinero (Mc 10,23-25, signo de riqueza y camello). Levadura (Lc 13,20-21). Perfume (Jn 12,3, María de Betania). Minas (Lc 19,11-24, parábola de las minas). Mostaza (Mt 13,31-32, parábola de la mostaza). Pan (Jn 6,48-52, el pan de vida). Vino (Mc 2,22; Mc 14,25, en la Ultima Cena). Viña (Mt 20,1-16, los obreros de la viña). Puerta (Mt 7,13-14). Salario (Lc 10,7). Siembra y cosecha de trigo (Mt 13,24-30). Fiesta de Bodas (Mt 22,1-14, del Reino, Mt 25,1-13, las vírgenes). Fe de la Cananea (Mt 15,22-28). Ceguera (Lc 18,35-43). Edificar sobre roca o sobre arena (Mt 7,24-27). Limosna (Mt 10,42). Pastorear (Jn 10,11-29). Pescar con red (Mt 13,47-50). Sembrar (Mt 13,1-9).

C - También hay personalidades simbólicas. Sobresalen las mujeres

Leproso (Mc 1,40-45). Sordo y ciego (Mc 7,32-37). Paralítico (Jn 5,1-9). Ciego (Jn 9,1-12). Geraseno (Mc 5,2-20). Hemorroísa e hija de Jairo (Mc 5,21-43). Viuda pobre (Mc 12,41-44). Mujer de perfume (Mc 14,3-9). Samaritana (Jn 4,4-30). Madre de Jesús en Caná (Jn 2,1-11). María Magdalena (Jn 20,11-18). Sirio-Fenicia, Cananea (Mc 7,24-31, Mt 15,21-28). También tienen gran peso simbólico las personalidades en torno al nacimiento e infancia de Jesús, personas discípulas, apóstoles, y los numerosos contrincantes del Maestro.

Por otra parte hay bastante mención de números con sentido simbólico (en especial, 4, 7, 12, pero también los números 1, 2, 3, 5, 6, 8).

Constatamos pues -en la práctica de Jesús- una abundancia de signos y símbolos, con elementos naturales del medio ambiente, con referencias al acontecer humano, y también con una gama de personajes sencillos del pueblo. Ello ha formado parte del movimiento de Jesús, y ha configurado su eclesialidad. Tenemos entonces buenas razones para poner acento en la lectura simbólica del Evangelio. Así es mejor acogida la Palabra con toda su riqueza y profundidad.

A mi modo de ver, cada labor bíblica puede ser replanteada y enriquecida con la revalorización de lo simbólico. Junto con estudiar textos y sus interpelaciones a la fe y a la acción, cabe suscitar mayor sintonía con los símbolos presentes en la creación y en la historia y culturas humanas. Permítanme, al terminar, recalcar la perspectiva de género.

En América Latina hoy estamos sopesando roles humanos y experiencias de fe tanto de la mujer como del varón. En los cursos de Biblia se suele hoy subrayar la relación de Jesús con la mujer. En especial se trabajan los pasajes con María de Nazaret, María hermana de Lázaro y discípula de Jesús, María Magdalena que algunos llaman la proto-apóstol ya que fue la primera en dar testimonio de la Resurrección, y además mujeres que han sido sanadas por el Maestro. Es evidente el trato liberador que Jesús ha tenido con la mujer, que en su época era discriminada. Todo esto anima el movimiento actual de la mujer discriminada, que redescubre sus capacidades y fuerzas simbólicas.

También hay que ver las implicancias de cómo Jesús ha tratado al varón. De manera similar a como el Maestro ha interactuado con la mujer, también al varón lo ha tratado de manera liberadora. A sus apóstoles les ha indicado que no deben dominar, sino servir. No ser primeros, sino los últimos. En vez de sostener el esquema patriarcal y androcéntrico (de ese ambiente cultural), Jesús propone un modo sano de ser varón. Otros grandes hitos son el Reino y la comprensión de Dios. El Reinado de Dios es algo solidario y liberador; no es un asunto de carácter patriarcal. La imagen de Dios lleno de misericordia (como es presentado en Lc 15) también supera un esquema de dominación masculina. Se constata que el imaginario tanto femenino como masculino es interpelado y transformado, cuando nos dejamos interpelar por el Evangelio de la vida plena.

Estando atentos al Evangelio, cada comunidad y persona humana redescubre el llamado a ser libres y felices. A ello contribuye el lenguaje simbólico, de una manera más eficaz e integral, concreta y universal, profunda y conmovedora. No ocurre así con el lenguaje conceptual. La relectura simbólica de nuestras vidas, a la luz de la Palabra, abre nuevas rutas y oportunidades.

Diego Irarrázaval: diegoira@hotmail.com

Hermenéutica ecológica de textos bíblicos

Resumen
El artículo pretende poner en evidencia algunos presupuestos de una hermenéutica ecológica de textos bíblicos, afirmando algunos elementos teóricos centrales dentro de un pensamiento ecológico e indicando algunas perspectivas ecológicas que ya se vienen trabajando en textos bíblicos selectos.

Abstract
The article tries to evidence some presuppositions of a ecological hermeneutics of biblical texts, affirming some central theorical elements inside a ecological thinking and appointing some ecological perspectives that has been worked in selected biblical texts.

La lectura de la Biblia en América latina y el Caribe vive un colorido de perspectivas. Durante las últimas décadas, ha sido destacada la importancia central de los pobres dentro de este conjunto de textos, tanto como poseedores de derechos[1] divinamente afirmados, cuanto como protagonistas en la interpretación de los propios textos.[2] La percepción de la centralidad de los empobrecidos en los textos bíblicos ha constituido los ojos hermenéuticos en la producción de ricos e importantes trabajos de investigación e interpretación bíblica. Esa riqueza ha sido diversificada en los últimos tiempos por otras perspectivas de análisis y de lectura,[3] destacan los avances de la hermenéutica feminista y el consecuente análisis de género [4] el uso de referenciales de la antropología para la lectura de textos dentro de una perspectiva étnico-cultural,[5] también otras perspectivas en la interpretación de los textos, incluyendo la hermenéutica ecológica.

Rumbo a una hermenéutica ecológica

Para una hermenéutica ecológica de textos bíblicos hay que hacer un 'camino mental' que sitúe al sujeto intérprete dentro de la complejidad mayor del universo creado. El físico F. Capra, uno de los exponentes de este tipo de reflexión, se expresó de la siguiente forma sobre esta nueva realidad y su visión: "La nueva visión de la realidad (...) se basa en la conciencia del estado de interrelación e interdependencia esencial de todos los fenómenos: físicos, biológicos, psicológicos, sociales y culturales. Esta nueva visión trasciende las fronteras actuales disciplinares y conceptuales".[6] Con ello, se quiere expresar la búsqueda de un pensar y vi-

---

1 Milton SCHWANTES, *Das Recht der Armen*, Frankfurt, Peter Lang Verlag, 1972.

2 Pablo RICHARD, "Lectura popular de la Biblia en América Latina", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.1, 1988, p.8-25; Carlos MESTERS, *Por trás das Palavras*, Petrópolis: Vozes, 1982.

3 Conviene tomar nota sobre las importantes contribuciones al tema "Hermenêuticas bíblicas" durante el Congreso Brasileño de Investigación Bíblica, realizado em Goiânia, Brasil, los días 8 al 10 de septiembre de 2004, que brevemente serán publicados en forma de libro.

4 Ver la colección *Hermenêutica feminista e gênero*, São Leopoldo, CEBI, 2000 [A Palavra na vida, vol.155/156]; Marga J. STRÖHER et al (org.), *À flor da pele - Ensaios sobre gênero e corporeidade*, São Leopoldo: Sinodal/CEBI/Escola Superior de Teologia, 2004.

5 Aquí es importante ver la diversidad de textos publicados en *RIBLA* vol.26 bajo el tema "La palabra se hizo india"; ver también el texto de Valmor da SILVA, "Mundo indígena e mundo bíblico", en: *Fragmentos de cultura*, Goiânia, vol.14, n.8, 2004, p.1393-1406; en una perspectiva afro-americana y caribeña de textos bíblicos en Maricel MENA LOPES y Peter NASH (org.), *Abrindo sulcos – Para uma teologia afro-americana e caribenha*, São Leopoldo: Sinodal/CEBI/Escola Superior de Teologia, 2004; en la misma perspectiva, ver también las contribuciones en *RIBLA* vol.19 sobre el tema "Mundo negro y lectura bíblica".

6 Fritjof CAPRA, *O ponto de mutação - A ciência, a sociedade e a cultura emergente*, São Paulo, Cultrix, 2000, p.259.

vir la vida como un todo, como un conjunto de relaciones, como un gran ecosistema, con una constante e incensante inter-retro-relación entre todas las partes, incluyéndose ahí la vivencia de lo Sagrado como un sistema mayor de energías e intercambios simbólicos, teniendo obviamente al ser humano como parte integrante y sujeto reflexivo de este todo mayor. A ese conjunto de prácticas y pensamientos se lo viene llamando como *pensamiento ecológico.*

En el conjunto de esas reflexiones, un pensamiento ecológico constituye parte de un nuevo paradigma de pensamiento. El concepto *paradigma* designa toda una constelación de opiniones, valores y métodos, etc., compartidos por los miembros de una sociedad, fundando un sistema disciplinar mediante el cual esta sociedad se orienta a sí misma y organiza el conjunto de sus relaciones.[7] Se trata de una manera organizada, sistemática y corriente de como el ser humano se relaciona consigo mismo y con todo lo que está a su alrededor; se trata de modelos y patrones de apreciación, de explicación y de acción sobre la realidad circundante. En los últimos tiempos, se ha afirmado de forma cada vez más intensa que la humanidad vive actualmente una *transición de paradigmas.*

Actualmente, aunque el modo dominante de una relación *moderna* de explotación y opresión continúe presente, se percibe una *transición,* que está permitiendo una visión de conjunto, y que algunos llaman como "visión holística", esto es, relativa al *todo* (*hólos* proviene del griego y significa "todo/todos"). La visión antropocéntrica está dando lugar a una comprensión de que los humanos son parte de un conjunto mayor; que los humanos somos parte de un todo y no necesariamente el centro, a pesar de que a nosotros nos corresponda una posición privilegiada de responsabilidad y cuidado, en último caso, la tarea y el privilegio de proveer la reflexión crítica sobre el propio lugar de los humanos dentro del todo. Por eso, cualquier reflexión crítica, por más holística que sea, continúa manteniendo cierto grado de antropocentrismo.

En esa línea de pensamiento, el término "ecológico" viene de la palabra *ecología.* Como originario del griego *oikos, ecología* tiene que ver con la *casa como espacio común de vida.* Ecología, pues, es una ciencia que estudia la "casa" en sus diversas formas de organización y manifestación, pudiendo este término tener acepciones distintas: "ecología ambiental", "ecología social", "ecología mental", etc.[8]

En tiempos de globalización se habla cada vez más de "aldea global" o de "casa global". Con eso se busca entender a todo nuestro *planeta tierra,* o mejor, a todo el universo como una *casa grande.* En este amplio espacio, del cual, muchas veces, no conseguimos visualizar la extensión, *conviven y deben convivir,* cada vez más cercanos, los elementos y seres más distintos de toda la naturaleza y del cosmos. Cada vez más, el destino de esta *casa global* está relacionado con las acciones y las prácticas de cada habitante. Si en el paradigma moderno se afirma que la tierra es una grandeza para ser dominada y explotada en favor de los seres humanos, dentro de la visión del nuevo paradigma holístico o ecológico se debe decir que *la tierra es la casa común de todos los seres vivos y del propio Dios y cada quien tiene responsabilidades de cuidarla.*

Repensar y (re)vivir estos conceptos es un gran desafío, que debe ser llevado a cabo por todo un conjunto de ramificaciones transdisciplinares ligadas a la educación ambiental. [9] Las religiones, la fe, la espiritualidad también deben dar su contribución e incluso se puede decir que tienen (todavía) mucho que dar. [10] A mi entender, una de las contribuciones principales de

---

7 Cf. Thomas KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*, tradução de Beatriz Vianna e Nelson Boena, São Paulo, Perspectiva, 1996; Darcy CORDEIRO, "A evolução dos paradigmas e o ensino religioso", en Valmor da SILVA (ed.), *Ensino religioso - Educação centrada na vida*, São Paulo, Paulus, 2004, p.9-33. Ver también Ivoni RICHTER REIMER, "Mudança de paradigma e gênero – Busca de construção de relações mais justas e gostosas", em Valmor da SILVA (ed.), *Ensino religioso - Educação centrada na vida*, São Paulo: Paulus, 2004, p.35-48.

8 Leonardo BOFF, *Ética da vida*, Brasília: Letraviva, 1999; *Princípio-Terra - A volta à terra como pátria comum*, São Paulo, Ática, 1995; *Saber cuidar - Ética do humano – compaixão pela terra*, Petrópolis, Vozes, 1999.

9 Ver Haroldo REIMER, "Textos sagrados e educação ambiental", en *Fragmentos de cultura*, vol.13, n.1, Goiânia, 2003, p.133-154.

10 Cabe aquí destacar las importantes contribuciones de eco-feminismo. Ver Ivone GEBARA, *Teologia ecofeminista - Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*, São Paulo, Olho d'água, 1997 e a coletânea *Fontes e caminhos ecofeministas*, São Leopoldo, CEBI, 2002 (Coleção: A palavra na vida, 175/176).

la experiencia religiosa reside en redescubrir los *elementos de sabiduría y de espiritualidad* en el sentido de la percepción de las multiformes *interrelaciones y necesidades de la religión* del ser humano con la creación y con el propio Creador. Leer y releer los textos en perspectiva ecológica es una contribución que el movimiento bíblico puede dar al proceso como un todo.

Textos bíblicos en perspectiva ecológica

¡La lectura de la Biblia necesita respirar aire ecuménico! Dentro de una perspectiva de inserción en la llamada posmodernidad, es importante leer y releer los textos como *fuente de sabiduría*. De cierta forma, algunos sectores de pensamiento de la posmodernidad, sobre todo con un énfasis en la perspectiva holística, se abastecen con elementos de pensamiento premoderno, así, se revalorizan las culturas originarias.

Los textos bíblicos son expresiones de pensamiento premoderno. Sus contextos de vida originarios están marcados por una visión teocéntrica o cosmocéntrica, en los cuales los eventos de la cotidianidad se los ve en conexión directa con la Divinidad, que se entiende como creadora y mantenedora del cosmos. Debemos tener esto presente en la lectura de los textos bíblicos para poder estar mentalmente prevenidos contra las tentaciones fundamentalistas de una transposición directa e inmediata de los textos bíblicos a la realidad actual. Los textos bíblicos deben ser *fuentes* a partir de las cuales se pude iluminar y abastecer creativamente el pensamiento y las acciones en los tiempos presentes.

Uno de los primeros bloques que necesitan pasar por un prisma ecológico en la lectura son los textos iniciales del Génesis, en los cuales se habla del ser humano en el cosmos o en la creación. Se trata de textos míticos, en los cuales se establecen valores que pretenden ser fundamentales en la comunidad que acepta y vive estos textos.[11] En la óptica comunicativa de estos textos, hay un mensaje fundamental a ser pasado: el mundo es una creación de Dios Yahveh y a partir de las ordenanzas (Torá) de este Dios, la vida alcanza su verdadero sentido. En la lectura de estos textos es importante destacar el lugar adecuado de los humanos dentro de toda la casa de la creación, tomando en serio que el relato no culmina en la creación de los seres humanos, sino en el *shabbat* de la creación y de Dios (Gn 2,1-3). Las atribuciones de dominio de los humanos en la creación (Gn 1,28) deben relativizarse en favor de una lectura que destaque la tarea de *trabajo y cuidado* de la creación (Gn 2,15), como también la relación intrínseca entre el ser humano (*'adam*) con la madre-tierra (*'adamah*).

Otra tarea es abrir las cortinas y desvelar los nervios y los filamentos de las *tradiciones sabáticas,* en las cuales se busca desdoblar hacia dentro de lo cotidiano del antiguo Israel de que la vida humana no tiene sentido en la servidumbre del trabajo, sino que el trabajo necesario y gratificante debe ser interrumpido con tiempos de pausa y de descanso.[12] Así como el Dios creador descanso en el séptimo día, los humanos deberían, por *imitatio Dei,* observar tiempos de descanso.[13] El propio Jesús de Nazaret le dio una dignidad especial a esta tradición, afirmando que el ser humano no fue hecho para el sábado, sino el sábado para el ser humano (Mc 2,27-28). Toda la riqueza ecológico-social de las tradiciones de los años sabáticos (de la tierra, de la liberación de los esclavos y del perdón de las deudas) necesita también ser contemplada.[14] Es interesante observar como el texto de Ex 23,10-11 presenta una interrelación entre los derechos de la tierra, de los pobres y de los animales del campo.

---

11 Ver Haroldo REIMER, "Em um princípio - Sobre a linguagem mítica em Gênesis 1,1-2,4a", en *Fragmentos de cultura*, vol.11, n.5, Goiânia, 2001, p.743-766.

12 Para una visión panorámica, ver Haroldo REIMER e Ivoni RICHTER REIMER, *Tempos de graça - Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*, São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus/Sinodal, 1999. Ver también Pablo RICHARD, "Ya es tiempo de proclamar un jubileo - Sentido general del jubileo en la Biblia y en el contexto actual", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, 1999, vol.33, p.7-21.

13 Ver Jorge PIXLEY, "Sábado – Fiesta y señal", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.33, 1999, p.22-30.

14 Ver Haroldo REIMER, "Un tiempo de gracia para comenzar – El año sabático en Éxodo 21,1-11 y Deuteronomio 15,12-18", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, n. 33, Quito, Recu, 1999, p.31-47

También son interesantes algunos *insights* ecológicos en el libro del Deuteronomio.[15] En Dt 22,6-7 hay una prosaica prescripción sobre el modo de lidiar con los pájaros y con los niños de las aves. Se recomienda tomar solamente a dos pichones, dejando volar en libertad a la madre pájaro. Aquí ya se expresa algo como un "principio ecológico de la preservación de la fauna para su multiplicación"[16]. Esa ley contrasta con fragmentos de los anales asirios, con reflejos en textos proféticos (Is 10,14), en los cuales el dominador se vanagloria de haber metido las manos en las riquezas de los pueblos como en un nido y no haber dejado volar a nadie hacia la libertad; la ley bíblica constituye, probablemente, una reacción contra el imperialismo asirio y sus consecuencias de devastación social y ambiental. Algo semejante se encuentra en Dt 20,19-20, donde se pone en entredicho el desmantelamiento de árboles fructíferos por las acciones bélicas. La ley más intrigante se encuentra en Dt 23,13-15, con la recomendación de procedimientos de higiene y saneamiento básico en la vida del campamento (y de las ciudades israelitas).

El libro de Job también constituye buen espacio para una lectura ecológica.[17] En este texto hay una disputa de un hombre rico, que se volvió pobre y llevó una vida de pobreza y cenizas. En esta condición marginal, Job realiza toda suerte de discusiones con amigos y cuestionamientos a Dios por su desgracia social. En el fondo se trataba de una disputa por la validez y los límites de la teología de la retribución. En la condición de marginalidad de vida, el cuestionamiento de Job a Dios sobre la capacidad de este de gerenciar el cosmos desencadena una respuesta divina (cap. 38 a 42), en que se desvela toda la complejidad del cosmos y se evidencia que la pregunta por la justicia retributiva ansiada por Job es apenas una parte dentro del complejo espacio de la creación. En la condición de marginalidad social, Job toma conciencia de la relacionalidad no antropocéntrica de la creación divina, y al final, la persona empobrecida, imbuida de nueva conciencia, ve que se le restituyen sus bienes.[18] ¡Un pobre vuelve a vivir en plenitud en la conciencia de una pertenencia a un cosmos mayor y más complejo!

Los Salmos como expresiones humanas multiformes hacen que la existencia de Dios sea un "tesoro inagotable de pensamientos humanos, sentimientos espirituales y hallazgos teológico"[19], de los cuales se pueden extraer perspectivas ecológicas en el sentido de afirmar el lugar de los humanos en la creación divina, con la tarea de mayordomía y de cuidado frente al Creador.[20]

Esta perspectiva hermenéutico-ecológica se está ejercitando también en textos del Nuevo Testamento. Son reveladores los énfasis en la gratuidad de la vida en la creación de Dios[21] como los gemidos de la creación en el tejido social y político en la dominación del imperio romano.[22]

Dentro de las discusiones sobre Biblia y ecología permanece desafiante el tema del *agua*. Frente a las tendencias mundiales de privatización de este líquido vital, es saludable es-

---

15 Ver Haroldo REIMER, "Sobre pájaros y niños. Mirada ecológico en leyes del Deuteronomio", en *Revista de Interpretación Biblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.39, 2001, p.33-43.

16 J. Severino CROATTO, "La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica – Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia", en *Revista de Interpretación Biblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.21, 1995, p.47-56, citado p.48.

17 Leif VAAGE, "Desde la tormenta: el gemido de la creación y la respuesta de Dios a Job. Una lectura de Job 38,1-42,6", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.21, 1995, p.73-92.

18 Ver mi artículo: "Criação: complexo espaço-planetário - Uma leitura de Jó em perspectiva ecológica", em *Fragmentos de cultura*, Goiânia, vol.12, n.4, 2002, p.643-658.

19 Erhard S. GERSTENBERGER, *Salmos*, São Leopoldo, EST, 1982, v.1, p.3.

20 Ver Marcelo BARROS, "La tierra y los cielos se casan en la alabanza – Los Salmos y la ecología", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.21, 1995, p.57-72; ver também Haroldo REIMER, "Espiritualidad ecológica en los salmos", en *Revista de Interpretación Biblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.45, 2003, p.106-117.

21 Ver José CÁRDENAS PALLARES, "Ser libres como pájaros – Una meditación ecológica de Lucas 12,22-31", en *Revista de Interpretación Biblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.21, 1995, p.115-126.

22 Ver Ivoni RICHTER REIMER, "Justificação por fé e cuidado de toda a criação - Motivos para perseverar (Romanos 8)", en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, vol.72, 2002, p.115-123; "Terra, relações de poder e mulheres - Realidades, simbolos e sonhos no contexto do Novo Testamento", en *Caminhos*, Goiânia, vol.1, n.1, 2003, p.55-68.

crutar los textos sagrados al respecto y ahí las perspectivas son diversas: agua es garantía de vida en el desierto, símbolo del caos y de la fecundidad de la tierra, señal de nueva vida. [23]

Concluyendo

La Biblia como libro tiene sus intencionalidad en cuanto obra, y la dimensión ecológica no puede constituir su centro. A pesar de ello, como libro de textos fundamentales de las tradiciones judáico-cristianas es importante leer estos con conciencia de "camino mental" que busca resaltar más la dimensión holística y superar las fragmentariedades del vivir. La perspectiva ecológica debe tener una presencia asegurada en la lectura de la Biblia y buscar siempre una integración entre el grito de los pobres y los gemidos de la creación.

Haroldo Reimer: h.reimer@terra.com.br

---

23 Ver Marcelo BARROS, *O Espírito vem pelas águas - Bíblia, espiritualidade ecumênica e a questão da água*, São Leopoldo/Goiás: CEBI/Rede, 2002 [2ª edição: São Paulo/Goiás: Loyola/Rede, 2003]. Ver también el volumen temático de *Estudos Bíblicos*, vol.80 [Águas - Perspectivas bíblicas], Petrópolis, 2003.

Lectura urbana
Pablo en Atenas (Hech 17,16-34)

Resumen
En el sistema de globalización del mercado, la ciudad es la gran protagonista; en ella, de una u otra manera, se practica y se reproducen la cultura del bienestar individual, de pequeñas o fraccionadas cosmovisiones (¿idolátricas?) que buscan una felicidad a la carta, individual y excluyente, amparadas por el axioma del respeto a las libertades individuales. El diálogo entre el cristianismo y el mundo sigue siendo un desafío no resuelto para las iglesias cristianas; sin embargo, éste deberá pasar por un acercamiento y la búsqueda de consensos mínimos, sin renunciar a la utopía y al método evangelizador propio del seguidor de Jesús: partir desde la vida, en especial de los que sufren, reconociendo sus intereses y luchas comunes. En este sentido, el autor de *Hechos de los Apóstoles* nos presenta en *17,16-34* un modelo de lectura de la realidad urbana desde la fe y la Escritura, o un modelo de lectura de la Escritura y de la vivencia de la fe desde y en la realidad urbana.

Abstract
In the system of globalization of the market the city is an important character. In her and somehow man practices and reproduces the culture of the individual well-being, the small or fractional cosmovisions (idolatrous?) that look for a happiness according to the pleasure, singular and excluding, supported by the axiom of the respect to the individual freedoms. The dialogue between the Christianity and the world is still a non resolved challenge for the Christian churches; however it is necessary on that to get an approach and to search minimum consents, without giving up the utopia and the own evangelizing method of Jesus' followers: to begin from the life, especially of those who suffer, recognizing their interests and common fights. In this sense, the author of *Acts of the Apostles* presents us in *17,16-34* a model to read the urban reality from the faith and the Scripture, or a model to read the Scripture and the practice of the faith from and in the urban reality.

Introducción

Al leer la Biblia desde un contexto urbano debemos tomar en cuenta la situación de nuestras ciudades, y ellas dentro del proyecto de la globalización.

Cuando hablamos de globalización no debemos olvidar que el termino ha nacido en el ambiente de la economía capitalista, caracterizando su nueva etapa de desarrollo neoliberal, que impera, globalizado, en el mundo. Su propuesta de sociedad perfecta y sin alternativas, es la de un mercado global en el que se pretende que todo sea privatizado, comprable y vendible, que todo se desarrolle según la oferta, la demanda y la capacidad de competir eficientemente.

El sistema de mercado global no es para todos, sólo puede asegurar la vida de los que tienen algo que vender, y de los que tiene poder para comprar, de los que son necesarios para el desarrollo del mercado, aquellos que producen y consumen.

Solamente una cultura del consumo posibilita el desarrollo del libre mercado. Ya en las etapas precapitalistas la ciudad fue la gran re-invención del sistema como la plataforma donde concentrar el ejercicio mismo de la cultura del consumo. Con el desarrollo del capitalismo occidental las ciudades han entrado en un proceso de crecimiento impresionante gracias a la acumulación, en ellas, de posibilidades de consumo, y de consumidores posibles, convirtiéndolas en verdaderos espejismos de bienestar que a su vez han provocado la migración del campo a la ciudad; o eliminando la posibilidad de bienestar en el campo o convirtiéndolo en una condición de producción para la satisfacción de las necesidades de la ciudad.

En el sistema de globalización del mercado la ciudad es la gran protagonista, donde de una u otra manera se practica y se reproducen los principios del libre mercado, su cultura del consumo y del bienestar individual, de fragmentación social de anonimato en individualismo, de eliminación de la entidades e identidades tradicionales, de grandes metas, relatos o cosmovisiones (incluyendo la cristiana), y de eliminación del estado y su función fundamental de custodio del bien común para convertirlo en el policía y administrador de las leyes de la oferta y la demanda y de las relaciones de las iniciativas privadas.

En la ciudad el sistema no favorece la familiaridad, sino mas bien el anonimato y la uniformidad, mientras más avanza la tecnología de las comunicaciones, menos relaciones humanas tenemos, así se propaga el aislamiento, la incomunicación, y la desinformación.

Esta situación ha traído ya sus consecuencias: la fragmentación, la violencia del pobre contra el pobre, del hombre contra la mujer, del adulto contra el niño, la desintegración de la familia y de las organizaciones tradicionales. No se les deja a los excluidos otra alternativa que delinquir o emigrar; el individualismo es necesario para asegurar las iniciativas personales o privadas en función del desarrollo económico individual. El individualismo arrogante es lo que caracteriza al sistema neoliberal, en cuanto para él no hay alternativas sociales viables, él es lo último y perfecto, los sueños, las esperanzas, las utopías no tienen sentido.

Ante esta realidad de la ciudad ¿Qué nos puede decir la Biblia? ¿Cómo leerla en esta situación?

Reflexionaremos el texto *Hch 17,16-34* donde vamos a encontrar situaciones de religiosidad e idolatría en la ciudad que también encontramos hoy en la vida y las personas de nuestras ciudades.

1. Atenas

En el siglo II a.C. unos de los principales obstáculos para la política expansionista (globalización) de Roma en oriente (Asia Menor) era Macedonia la que desde el siglo III había unificado a las ciudades-estado de la península. En el año 148 a.C. Roma interviene en Macedonia, conquista Tesalónica convirtiéndola en la capital de esta nueva provincia romana, con ello abrió su paso terrestre hacia oriente, pero también abrió grandes posibilidades de una mayor intervención en la provincia helénica. En las últimas décadas del siglo I, las ciudades estado griegas se unieron a Mitrídates VI Eupátor, rey del Ponto buscando su independencia de Roma. Como producto del conflicto, los romanos conquistan la península creando la provincia de Acaya y apoderándose de Corinto como pilar fundamental del comercio marítimo entre el Adriático y el Egeo. Atenas perdió todo su poder económico pero se le respetó su calidad de *civitas foederata* no tanto por su importancia económica o militar, sino porque era la inspiración de los procesos de helenización de Roma, en especial de la zona latina, y aunque Alejandría competía con ella como centro cultural, aún era vista como el centro de la Helade.

Desde el saqueo romano del 88 a.C. Atenas se convirtió en una ciudad pequeña y con privilegios ante las provincias de Macedonia y Acaya, conservó mucho más que las otras ciudades estado, su estilo de gobierno aristocrático y democrático donde la dignidad humana, base de los derechos ciudadanos se medía por la condición social y capacidad de consumo. Se convirtió en el escaparate de la tolerancia religiosa debido a su tradición de diálogo filosófico que queriéndolo o no apoyaba la política de dominación romana (proceso de globalización) sobre una base de tolerancia y anfictionía (libertades individuales e iniciativas privadas de los que tienen el derecho que les otorga su poder económico). Es por eso que Atenas no solo era un centro filosófico y cultural sino también religioso politeísta.

2. Pablo en Atenas (Hechos 17,16-34)

Durante su segundo viaje misionero Pablo recorre parte de la provincia de Macedonia y es ahí donde prueba las terribles consecuencias que puede acarrear la predicación cristiana ante el politeísmo que sustenta la ideología de dominación imperial; por eso tiene que huir de Berea y se refugia en Atenas (Hch 17,10-15), una ciudad con alto desarrollo cultural, filosófico, arquitectónico (escultura), sin importancia económica para el imperio, pero fundamen-

tal para su sustento ideológico; pues Atenas absorbía todas las novedades y las presentaba al mundo (v.21). Los ídolos estaban por todos lados y muchas ideologías se sustentaban en ellos.

El autor pone énfasis en la indignación de Pablo ante la idolatría helénica (v.16), de allí que de más importancia a su actividad en la plaza antes que a la de la sinagoga. En la plaza se encuentra con dos escuelas filosóficas: epicúrea y estoica; estos lo ven como "charlatán", "predicador de dioses extranjeros"; porque anunciaba a Jesús y la resurrección (vv.18b.31).

Pablo es llevado por los filósofos al areópago para escuchar la novedad que les trae (v.19), pues esa era su costumbre (v.21). El areópago era el lugar del foro y de los discursos públicos; era el lugar donde se congregaba la asamblea político-religiosa de la ciudad (eclessia), expresión de la civilización. Para Lucas este momento es muy importante. Pablo al dirigirse a los filósofos o a los ciudadanos que se daban cita en el areópago, llega a la élite intelectual y moral del mundo griego.

La pedagogía del diálogo

• Pablo usa la diplomacia (v.22-23)

El autor presenta a Pablo casi como un segundo Sócrates que enseñó y murió en Atenas durante en siglo V a.C. Es interesante notar que los que llevan a Pablo al areópago, previamente lo tachan de sofista (charlatán) y lo acusan de predicar divinidades extranjeras, es la misma acusación por la que se condenó a Sócrates quien en ningún momento habló de algún dios, sino mas bien de una moral. Al igual que él, el apóstol utiliza una pedagogía dialéctica, parte elogiando a los atenienses, quiere lograr un efecto psicológico que le permita el contacto con sus oyentes para poder anunciar lo que pretende, parte de su realidad y la valoriza; no acusa, ni ataca. Parte de la experiencia vivida al observar los objetos del culto y no de sus propias convicciones.

Pablo, en su experiencia, menciona un altar que encontró al "Dios desconocido" y aprovecha esta puerta de entrada para anunciar a Jesús. Había altares así debido al ambiente politeísta y religioso, donde trataban de no olvidar a ningún Dios.

Pablo dice: "lo que adoran sin conocer, vengo a anunciárselo" (v.23). El verbo anunciar es muy importante, pues Pablo no va a explicarlo sólo con la razón, sino sobre todo va a anunciar: "El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, siendo Señor del cielo y de la tierra" (v.24a). Pablo utiliza vocabulario cultural y filosófico griego: kósmos. Si Dios es el creador de todo lo que existe, todo depende de él, pues él es el Señor de todo y no tienen razón de ser los templos y santuarios hechos con manos humanas (v.24b). A Dios no se lo puede apresar. Nosotros dependemos de él, pues nos da todo: la vida, la respiración (v.25). Esto recuerda Gén 2.

La raza humana fue establecida sobre la tierra, determinó el tiempo y los límites de los pueblos (v.26). Quiso que los hombres buscaran la verdad sobre Dios. "Buscar a Dios", es la expresión más común en la filosofía como actividad intelectual. "Buscar a Dios" es el fin último y el significado de la existencia humana. Lucas ve en la búsqueda de Dios, por parte de los filósofos, el inicio de la verdadera búsqueda de Dios. Y aunque ellos no alcanzan la meta por no conocer el camino, su búsqueda es valorizada (v.27).

"Dios no está lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como algunos de sus poetas dijeron: "somos de la raza del mismo Dios" (v.28). Es un pensamiento filosófico de gran densidad que adopta la manera de hablar de los griegos. La idea de la inmanencia de Dios, en su creación, aceptada por los griegos también es parte de la experiencia bíblica tradicional.

De la proximidad de Dios, Pablo deduce el rechazo a los dioses (v.29)... El se apropia de términos de la filosofía griega y de su poesía para llegar al punto central de su crítica: la idolatría y para anunciar el arrepentimiento y la resurrección de Jesús y la nuestra. Pablo les dice que a pesar de toda su sabiduría filosófica, ellos todavía están en la ignorancia, que, según la Biblia, significa lejos del verdadero Dios, ausencia de Dios en todo sentido (v.30).

Las reacciones al discurso de Pablo son diferentes: unos se burlan, otros lo escucharán en otra ocasión, otros creyeron (v.32-33). Pablo no predica una religión como los atenienses

(v.22), sino la adhesión a una fe (v.34) en un Dios que habita en nosotros (v.28) y no en templos (v.24) y que resucitó a Jesús (v.31).

3. Lucas del texto

La experiencia de Pablo en Atenas se enmarca dentro del tema del diálogo entre el cristianismo primitivo y el mundo griego. Ante las novedades que se presentan en el mundo de hoy, el diálogo entre el cristianismo y el mundo siguen siendo un desafío no resuelto para las iglesias cristianas. La lectura bíblica desde la vida será un instrumento válido para hacer posible este diálogo.

Desde el texto estudiado podemos sacar las siguientes luces:

• *Inculturación de la fe en la vida urbana*

Al hablar de lectura urbana y liberadora de la Biblia, partimos de una presencia de los cristianos en la ciudad y de un estilo de vida marcado por la lógica compleja de la vida de la ciudad. La ciudad tiene una manera muy particular de vida que debemos observar con cuidado y detenimiento. Es necesario desarrollar la sensibilidad que nos permita captar la novedad de los diferentes aspectos de la realidad urbana y hacer posible el diálogo entre cristianos y ciudad (Hch 17,22-23).

Tenemos que tomar en serio la presencia de diferentes culturas en la vida urbana. Se constata la existencia de valores muy fuertes entre la gente recién llegada a barrios de la ciudad y será necesario rescatarlos para proteger su identidad. No podemos desconocer o desvalorizar los símbolos, ritos y costumbres con los que ellos se identifican. En pequeños espacios la gente se conocerá, conversarán y se irá caminando hacia formas de vida liberadoras aptas para la nueva situación en la ciudad.

• *Espacios de diálogo y confrontación*

En Pablo encontrábamos la confrontación con una ciudad y realidad histórica concreta. Pablo, además de mostrar respeto a la tradición (oración en la sinagoga), se dirige a la ciudad, desde los espacios donde se decide la vida y el pensamiento de ésta. Pablo se confronta con los grupos más influyentes en la vida de la ciudad.

Esta confrontación la hace desde las realidades y acontecimientos cotidianos que vive la gente: desde su historia, sus creencias y su cultura (arquitectura, escultura, poesía, filosofía).

Las relaciones en la ciudad no se dan por la proximidad geográfica como en el mundo campesino, sino que se dan por intereses y luchas comunes. Las personas pueden, en algunos casos, no tener relación con sus vecinos, pero tienen relación con las personas con las que trabajan, estudian o luchan por mejorar la calidad de vida. Este tipo de relaciones hacen que la persona de la ciudad, en ocasiones, se relacione más con gente de afuera que del interior de espacios geográficos cercanos.

La lectura bíblica desde la ciudad tendrá que entrar en diálogo con los numerosos y nuevos movimientos religiosos y con los movimientos urbanos que luchan por mejores condiciones de vida: casa, transporte, agua, salud, etc. sean estos de origen barrial o gremial.

Algunos acentúan el fracaso de Pablo al intentar convertir al mundo de la cultura (1Cor 2,3-5). Otros valoran el intento de Pablo, al dirigirse a los intelectuales de Atenas, como fruto de su fervor misionero. Sea como fuere, el desafío continúa hoy y nos parece necesario tomar en cuenta al mundo de las culturas representado por los sectores populares, y promover el diálogo con los pensadores e intelectuales de nuestro tiempo. Atender a sectores de las clases medias. La lectura bíblica urbana tendrá que tener propuestas para la clase media donde son importantes los encuentros matrimoniales, de familias, etc.

• *El mensaje religioso*

Pablo anuncia su mensaje en la confrontación: El Dios de la vida, que se experimenta en la vida y en la experiencia personal y comunitaria, muestra que el único camino que les llevará a Él es aquel que Él mismo abrió al rescatar a Jesús, el Cristo, su Hijo. Debemos arrepen-

tirnos, cambiar nuestros ídolos de muerte por el Dios de la vida, pues Dios nos va a juzgar por medio de su Hijo resucitado.

Otra lección de Pablo es hablar de la fe desde la propia existencia. Pablo no contó todo lo que sabía sobre la historia de salvación del pueblo de Dios, sino que habló desde su experiencia y la de sus oyentes. Es importante valorizar la cultura popular, la fe del pueblo, sus símbolos y fiestas. Es muy importante el aspecto personal, sentimental e imaginario de las personas.

Pablo criticó los santuarios. Hoy tampoco queremos templos y lugares donde se pretenda encerrar a Dios y comercializarlo, pero tenemos que respetar la valorización que el pueblo da a ciertos lugares religiosos y tenemos necesidad de lugares para celebraciones y reuniones. Los necesitamos para encontrarnos, reflexionar, celebrar, crear proximidad entre las personas, alimentar valores de identificación y simplemente poder decir "aquí está nuestro templo".

• ***Promover la solidaridad***

Ante la gran movilidad humana de campesinos e indígenas a la ciudad es importante que en las iglesias y comunidades urbanas se implementen servicios que acojan y faciliten la integración en las CEBs, y en las nuevas condiciones de vida de estos desplazados.

La lectura bíblica urbana deberá llevar a la comunidad, hacia la solidaridad con el dolor y el sufrimiento de tantos hermanos enfermos. Una comunidad que ejerza el ministerio de la curación frente al desarrollo de tantas nuevas y viejas enfermedades, fruto del crecimiento de la pobreza en las clases populares. Así, recordamos el ministerio de Jesús que curaba a los enfermos.

Lauren Fernández: lauren@verbodivino-ecu.org

Hermenéutica negra feminista
De invisible a intérprete y artífice de su propia historia

Resumen
La hermenéutica negra feminista Latino-americana que presento, en estas líneas, implica naturalmente un cambio de paradigma en los estudios bíblicos, una vez que la mujer negra pasa a tener visibilidad y se asume como intérprete y artífice de la historia.

Abstract
The Afro-Latin-American Feminist Hermeneutics presented, in those lines, obviously implies a paradigm shift in biblical studies, since black women become visible and take their place as interpreters and builders of history.

"Si el hombre blanco es el principal detentor de la riqueza del país, recibiendo el 50% de la renta, la mujer negra queda en situación peor: recibe apenas el 8,1% de los rendimientos. La mujer blanca, con el 24,1% está en mejor situación que el hombre negro, con el 17,7%".[1]

Al hablar de hermenéutica negra feminista, es necesario ser conscientes de que estamos colocando en el centro de nuestras reflexiones, la experiencia de un grupo de mujeres. De un grupo que comparte junto con otras mujeres al haber nacido mujer, pobre, pero con especificidades que están más allá de los méritos y de los éxitos individuales. Los datos publicados arriba, revelan las condiciones de vida a las que están sometidas las poblaciones negras y sobre todo las mujeres, para quienes las desigualdades son escandalosas. Es necesario comprender que los datos apuntan hacia una desigualdad construida a lo largo de un proceso histórico,[2] proveniente de una estructura racista, sexista y clasista que toca a toda la población latinoamericana y, de modo particular, a las mujeres y niños negros.

"¡El racismo es burrada.
Pero el más burro no es el racista.
Es el que pinesa que el racismo no existe.
El peor ciego es el que no quiere ver.
Y el racismo está dentro de usted!"[3]

El racismo es un problema no solo de color de piel. Su naturaleza más profunda reside en la tentativa de desarticular a un grupo humano por la negación de su identidad colectiva. Hasta hoy, las comunidades afro-americanas sufren por la falta de referencias históricas que le permitan reconstruir una auto-imagen digna de respeto y autoestima. Desde el punto de vista teológico, la "historia oficial" de corte eurocéntrico ha hecho de todo para negar cualquier influencia africana en la historia de Israel y en los orígenes del cristianismo. Si la crónica de la falsificación de la historia africana, es el euro-centrismo, que se yergue a la condición de "verdad" dicha "científica", ¿cómo podemos las mujeres negras reconstruir nuestra identidad a partir de esa "verdad" revelada en la Biblia?

---

1 Folha de São Paulo, 20/11/2003.

2 Ver Kabingele Munanga e Nilma Lino Gomes, *Para entender o negro no Brasil de hoje - História, realidades, problemas e caminhos*, São Paulo, Ação Educativa, 2004, p.176.

3 Letra de la música de Gabriel, El pensador.

Identidad y Biblia

"Yo soy negra sí, como Dios me creó
sé luchar por la vida, cantar libertad, gustar de este color..."[4]

Ser negra no es solamente, exclusivamente, tener piel negra, ser negra es una filosofía, una opción política, una actitud política en el sentido de asumir una postura en la vida. Asumir nuestra identidad, como una identidad en construcción es una actitud altamente revolucionaria, pues ella nos ofrece pistas para la transformación de nuestra sociedad y de los contextos. Ella nos da posibilidad para humanizar las relaciones, crecer, descubrir, reinventar, recrear.

La construcción de la identidad de una persona es, pues, algo histórico, es un proceso que se realiza en la historia. Es una relación, que envuelve a otros y otras, tomamos conciencia de que somos en la medida que nos relacionamos con otras identidades. En la medida que nos sentimos parte de un grupo. En la cosmovisión africanas no hay nadie que no tenga pertenencia. Nos identificamos con el texto bíblico por la conciencia que tenemos de pertenencia. Vamos a él porque compartimos con él un pasado común.

Entonces, ¿cuál es la contribución que la Biblia trae para la formación de una identidad afro-feminista? Se entiende aquí la identidad como aquella que es capaz de responder a la pregunta de quién soy yo. Y está relacionada con la memoria, la ancestralidad, la conciencia, el género, las expectativas, las interrelaciones, la apariencia física, la historia familiar, entre otros.

Al establecer la relación entre identidad y Biblia es importante que reconozcamos que el texto bíblico está impregnado por una relación y una interpretación blanca androcéntrica, que posibilitó el ocultamiento de mujeres y pueblos de origen africano. Por eso, una hermenéutica negra feminista deberá no solamente desenmascarar la erudición bíblico-teológica y su pretendida neutralidad histórica, sino rescatar a la mujer negra de su unilateral papel de esclava, hechicera, sensual, etc. Un papel inventado por la mayoría de los intérpretes.

La esclava

"Dios oyó los gritos del niño, y el Angel de Dios llamó desde el cielo a Agar y le dijo: «¿Qué te pasa, Agar? No temas, porque Dios ha oído el llanto del niño. Levántate y vete a buscar al niño, tómalo y llévalo bien agarrado, porque yo lo convertiré en un gran pueblo." (Génesis 21,17-18)[5]

La historia de Agar ha despertado muchas lecturas latinoamericanas. Ella ha sido interpretada como mujer, esclava, extranjera, pobre, empleada doméstica y como símbolo de la mujer guerrillera. También las relaciones de género presentes entre Sara, Agar y Abraham han sido objeto de estudio, mereciendo un realce la situación de discriminación sentida por la esclava egipcia.

Pero, lo que se ha explotado poco es que más allá de ser madre de un hijo fundador de una gran nación, los pueblos árabes, ella es la única mujer de las presentes en la Biblia que ve a la divinidad (Gn 16,13-14; 21,17-18) y que adquiere poder. Generalmente son presentados los hombres como los únicos que participan de la experiencia religiosa en la que Dios habla, denominada como teofanía. "Dios actúa en la epifanía, Dios habla en la teofanía" [6], entonces, la teofanía es una experiencia exclusivamente masculina y la epifanía es femenina. Pero aquí vemos a una mujer escuchando la palabra directamente de Dios: "A Iahweh, que le habló, Agar le dio este nombre: 'Tú eres El-Roí', pues, dice ella, '¿veo todavía aquí, después de aquel que me ve?'" (Gn 16,13). La delimitación de la experiencia religiosa israelita como

---

4 Canto afro-brasileiro.

5 Todas las referencias bíblicas fueron tomadas de la *Biblia de Jerusalén*, São Paulo, Edições Paulinas, 1973.

6 Claus Westermann, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 1987, p.22-23.

teofánica excluye e inviabiliza la experiencia de mujeres.[7] La función de normalizar los espacios sociales y los poderes atribuidos a hombres y mujeres en la religión impide ver el protagonismo y el aporte de las mujeres de origen africano en la religión de Israel.

Por eso, rescatar a Agar de su papel limitado de esclava, colocándola en el centro de la reflexión, como una mujer activa participante de la religión pública israelita, es de mayor relevancia para las mujeres negras. Los gritos de Agar y del niño hacen que Dios se sensibilice, haciéndolos herederos de una nación importante. Esta mujer esclava egipcia, adquiere su derecho a la tierra, de la misma forma que la mayoría de las mujeres en la Biblia, mediante la maternidad. Pero a diferencia de muchas de ellas, ella no es castigada por la divinidad como lo fue Eva en Génesis y Miriam en Número 12, a esta mujer africana le está reservado el derecho de hablar y nombrar a Dios a partir de su experiencia: "Tú eres El-Roí".

La hechicera

> "Cuando Moisés iba de camino, el Angel de Yavé se le presentó en el lu gar donde pasaba la noche, con inten ción de quitarle la vida. 25 Tomó enton ces Séfora un cuchillo de piedra y, cor tando el prepucio de su hijo, tocó con la sangre los pies de Moisés, diciendo: 'Tú eres para mí un esposo de sangre.'" (Ex 4,24-25)

El contexto donde se encontraba situado este relato sugiere que el ataque sucedió en algún lugar del desierto camino a Egipto. La mayoría de los comentaristas bíblicos consideran este texto como enigmático y casi inexplicable.[8] Por eso está lejos de ser considerado un relato histórico. Por el hecho de ser un texto que presenta a una mujer realizando una actividad realizando una actividad exclusivamente masculina en la religión de Israel, se la ve a ella actuando como un hechicero (hombre) reconocido y santificado.[9] ¿Pero, quién es esa mujer capaz de asumir un papel estrictamente masculino en la religión?

Séfora la mujer de Moisés, es la primera y única mujer sacerdotisa que realiza un ritual de circuncisión. En estos versículos, vemos a una mujer capaz de transformar la ira divina. Su conocimiento e intimidad con el Dios que se está instaurando como el Dios de los israelitas, hace que ella lo enfrente directamente. Y lo hace con la única herramienta capaz de apaciguar su ira, el ritual de la circuncisión. Sin querer entrar en un juicio ético sobre el valor de ese tipo de prácticas, es importante recordar que semejantes rituales provienen de tradiciones africanas.

El liderazgo de esta mujer dentro de la comunidad hace que más adelante, María y Aarón, hermana y hermano de Moisés murmuren en contra de la mujer cushita (etíope) de Moisés. Las interpretaciones racistas sugieren que el motivo de esta murmuración es por el color de la piel de la esposa de Moisés. Particularmente creo que, no están en juego en esta narrativa, las preocupaciones raciales, se percibe más bien una crisis de liderazgo entre estos tres hermanos encargados de conducir al pueblo israelita hasta la tierra prometida.

Si el yavismo se fortaleció en Israel "¡a causa de una mujer cushita!" (Nm 12,1), sospecho que la religión de Israel en un principio era patrimonio de las mujeres, y estas sacerdotisas fueron desplazadas por el poder de los hombres. ¡Quién sabe, si el destino de nuestra tradición habría sido muy diferente en manos de la mujer!

---

7 Nancy Cardoso Pereira, "Não olharás o corpo do Senhor Deus em vão - Experiência religiosa e gênero no Antigo Testamento", São Bernardo do Campo, UMESP, 1997, p.96.

8 Brevard Childs, *The Book of Exodus*, Philadelphia, The Westminster Press, 1974; Jorge Pixley, *Êxodo*, São Paulo, Edições Paulinas, 1987 (Comentário Bíblico).

9 Athalya Brener, *A mulher israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*, São Paulo, Paulinas, 2001, p.102.

La sensual

"Soy morena, pero hermosa." (Ct 1,5)

Es interesante resaltar en un primer momento, la manipulación de la partícula "y" del hebreo original, hecha por la mayoría de las tradiciones bíblicas, ella se traduce comúnmente por: "negra a pesar de todo", "morena pero", con la finalidad de justificar una lectura racista. Los comentaristas bíblicos para poder justificar este "accidente" dentro de la tradición justifican inmediatamente su tez oscura por los trabajos de campo al que fue obligada (v.6). El énfasis de su color se pone en los trabajos y no en la comparación con la belleza de las tiendas negras de los beduinos "las tiendas de Cedar y en los pabellones de Salma". La nota al pie de página de la Biblia de Jerusalén va más lejos, ella nos dice que: "los poetas árabes oponen la tez clara de las jóvenes de nacimiento noble (aquí las hijas de Jerusalén) a la tez de las esclavas y siervas ocupadas con trabajos externos".

Pero entonces ¿cómo una joven esclava y extranjera puede ser la protagonista del más bello canto de amor del cual la humanidad tiene conocimiento? Entonces ¿por qué la mayoría de las veces a esta mujer se la identifica como a la reina de Saba? Independientemente de su origen, en Cantares, "el cuerpo de esta mujer proclama su belleza, libertad, pureza contra todo un sistema dominado por sacerdotes que están diciendo que la pureza y la proximidad de Dios depende de pasar (y pagar) por los ritos sacrificiales".[10] Ella hace una poesía señalando la belleza de su propio cuerpo "soy negra y hermosa" (Ct 1,5-8) y después comienza a diseñar las bellezas del cuerpo de su amado con todas las imágenes y lenguajes disponibles en la naturaleza (1,9-2,17).

El erotismo, la sensualidad, su elegante postura, el juego de cintura, la samba en el pie, en fin, los movimientos de los cuerpos de las mujeres negras han sido objeto de violencias perpetuadas a través de los tiempos. Es por eso, que rescatar a la sulamita de este bello canto, significa reafirmar la belleza de nuestros cuerpos y con eso recuperar nuestra auto-estima. El diálogo con nuestro cuerpo espacial que está dentro de una geografía y una economía específica de pobreza y exclusión, nos impulsa a tener una postura solidaria y comprometida con las mujeres. Es en este contexto en el que se revierte y determina una nueva construcción del saber.

Concluyendo

La hermenéutica negra feminista se presenta como un acto de comprender e interpretar lo que tenemos de nosotras mismas, y para esto utilizamos los textos como mediaciones. El texto es un pretexto para hablar de nuestra propia realidad histórica. La memoria de estas ancestrales nos indica que las mujeres no fueron destituidas absolutamente del poder como comúnmente imaginamos. Sin querer sacralizar la experiencia de estas mujeres en detrimento de muchas anónimas, sin voz y silenciadas por la tradición, ellas son importantes no porque sean las más éticas, sino porque ellas nos están revelando que nuestros referenciales históricos y míticos también hacen parte de la tradición bíblica.

Estamos conscientes de que la Biblia no fue hecha por héroes y heroínas individuales, son relaciones sociales tejidas en un complejo de relaciones. Por esto, visibilizar a las mujeres no es suficiente sino las vemos dentro de los límites y de las condiciones sociales. Nuestro objetivo no es, pues escribir una historia triunfalista que evite el sufrimiento y la negación impuesta por la élite patriarcal, pues antes que nada queremos poner en evidencia el conflicto. Tampoco es nuestro interés continuar reforzando una historia de derrota, sufrimiento, opresión y victimación de las mujeres, como si ellas no hubiesen contribuido en parte para sustentar el poder patriarcal, o como si todas ellas hubiesen sido cómplices con las opresiones.

Agar y Séfora se relacionan con la divinidad dentro del papel que a ellas se les ha atribuido, la maternidad. Ambas son madres de los hijos de los patriarcas elegidos por Dios pa-

---

10 Tânia Mara Vieira Sampaio, "Horizontes em discussão na arte de fazer teologia", em *Gênero e teologia - Interpertaçoes e perspectivas*, São Paulo, Paulinas/Loyola, 2003, p.198.

ra dar continuidad a la descendencia israelita. Ellas son mujeres nombradas por la historia de la interpretación como extranjeras. A pesar de todo, parece que el yavismo naciente está poco interesado en el exclusivismo y el nacionalismo judáico. Esto se da en un ambiente multicultural. Abraham, un arameo errante, tiene hijos de una esclava egipcia quien a su vez da a su hijo una esposa egipcia para ir y comandar la nación de los pueblos árabes. Moisés un judío criado en Egipto se casa con un mujer cushita o madianita y saca a los israelitas de Egipto para establecerse en la tierra de Canaán. En este contexto, las fronteras no son fijas ni monolíticas entre pueblos y entre hombres y mujeres. Como vimos, ellas asumen experiencias oficialmente atribuidas a los hombres como el sacerdocio y la teofanía.

En el delicioso Cántico estamos invitadas a saborear las delicias de los sonidos, de las imágenes, de los colores, de los sabores y saberes para afirmar la dignidad del cuerpo de las mujeres negras. De un cuerpo que a pesar de las situaciones adversas ha aprendido a afrontar la dureza de la vida y nos enseña a continuar creyendo en lo concreto de nuestros cuerpos en ese caminar hermenéutico latinoamericano.

Maricel Mena López: maricelmena@ig.com.br

Hermenéutica feminista: ¿caminos de enemistad o espacios sabrosos?

Resumen
Una supuesta enemistad estructural entre mujeres y su imaginario de lo femenino como rivalidad se pueden identificar como tema y estructura de la Biblia cristiana. Estos mecanismos que atraviezan los textos se actualizan en forma de estereotipos y manutención de privilegios de lo masculino en la religión cristiana, socializando las mujeres –tanto en las comunidades fe como en las academias de formación teológica– en la lógica de senderos de enemistad. Este texto quiere identificar algunos de estos caminos (Antiguo y Nuevo Testamentos) y afirmar la hermenéutica feminista como posibilidad de superación de ese laberinto.

Abstract
A supposed structural enmity between women and the imaginary of the feminine as rivalry can be identified as subject and structure of the Christian Bible. These mechanisms that cross the texts it is bring up to date in the form of stereotypes and maintenance of privileges of the masculine in the christianity socializing women –as much in the communities of faith as in the academies of theological formation– in the logic of the enmity scripts. This text wants to identify some of these scripts (Old and New Testament) and to affirm the feminist hermeneutics as a possibility to overcoming this labyrinth.

De una manera o de otra tengo siempre otra mujer al fondo del espejo... y no soy yo. Estamos coleccionadas y catalogadas por pares dispares, por contrarios, cara y cruz de otra, enemigas y rivales. Separadas de nosotras mismas por hombres, maridos, hijos, reyes, promesas, deudas, hambres, espacio, poder, desesperanza y amor, como si el amor fuera tan destructivo.

Y, ¡ay! de nosotras en esa tradición judío-cristiana que necesita del enfrentamiento entre las mujeres como estructura y asunto, como formato y tema para consolidar su misoginia más antigua y moderna a la vez: de la exclusividad de lo masculino en la identidad de lo sagrado y de la exclusividad de lo masculino en el acceso a los métodos y técnicas de ver a dios (magisterio, ministerio, exégesis y tesorería).

¡Ay! de nosotras en esa memoria, y ese texto, esa Biblia que insiste en colocarnos unas contra las otras en imágenes y senderos que se repiten y se confirman. Sospecho del texto y de sus intenciones. Me preparo para enfrentarlo colocando delante de mí a todas las mujeres que yo amo, todas las compañeras de *Ribla* y de lucha y de todas las cotidianas solidaridades de las mujeres pobres en América Latina, doctoras en humanidades.

Escojo mis materiales de imaginación y deseo sin necesitar demasiadas explicaciones: trabajo con los estallidos de la literatura bíblica no como destino o necesidad, sin conocer cualquier frontera entre orgasmo y terremoto en el cuerpo de mi historia personal y en el cuerpo sub-evangelizado de esa América Latina. Son narrativas extrañas y próximas: dóciles prisioneras de los altares y de las academias de teología; salvajes y míticas en el uso oscilante y mágico de las lecturas populares.

Reflexión y lectura e invento contrarios: mastico las narrativas fundantes con dientes de deseos explosivos y rechazo toda forma educada de participación en el metabolismo occidental, burgués y cristiano de las imágenes. Cuando el verbo se hace mercadería y se perpetúa entre nosotras... es necesario tomarlo de nuevo como carne cruda, negar su valor de intercambio, enfrentar su valor de imagen y encolarlo de nuevo en la piel usada de los hombres y mujeres pobres: dolorosas y gozosas, benditas y malditas. Iluminada por la delicadísima brutalidad de la disputa por los cuerpos de las mujeres y por sus deseos, yo leo en femenino plural.

Y quien dice que feminismos y liberaciones ya no son necesarias ni urgentes; quien reduce la lectura de la Biblia a ciencia y competencia... acepta la reinvención del poder patriarcal, mira a la mujer a su lado y desconfía de ella, y pasa a suspirar por la aprobación y aceptación de dios/padre/profesor/marido/señor. Todavía es tiempo de incomodarnos y la hermenéutica feminista de la Biblia nunca fue tan necesaria ni tan urgente.

El sendero de las enemistades

1. En los comienzos... y en el fin

El recurso literario y teológico a la enemistad entre las mujeres o al imaginario del femenino como rivalidad puede ser identificado como estructura en la apertura y en la conclusión de la narrativa bíblica cristiana.

En el comienzo se podía identificar con Eva, en el Génesis de los comienzos, y hacer la posible memoria de otra, la primera – Lilith. Pero el texto prefirió aquí dejar el antagonismo encubierto y cifrado en la enemistad original y estructural entre la serpiente y la mujer: "yo pondré enemistad entre tú y la mujer, entre tu descendencia y los descendientes de ella" (Gn 3,15).

La misma estructura reaparece en el Apocalipsis y en la dramatización del enfrentamiento entre la Mujer Vestida de Sol (12,1) – que es madre del niño-hombre(12,14) y el Dragón, que es la antigua serpiente (12,9), que será identificado como Babilonia (14,8) la gran prostituta: "ahí yo vi una mujer sentada sobre la bestia de color escarlata, llena de títulos blasfemos. La mujer usaba vestido de color púrpura y escarlata. Estaba toda adornada de oro, piedras preciosas y perlas. Tenía en la mano un cáliz de oro lleno de abominaciones, que son las impurezas de su prostitución" (Ap 17,3-4).

De modo obsesivo el texto se abre y se cierra sobre este imaginario de las mujeres estructuralmente enemigas de otras mujeres, concentrando por un lado todo lo que puede ser bueno y loable (madre-de los-vivientes y madre-del-niño-hombre) y por el otro toda la lascivia, violencia y perdición comprendidas como prostitución femenina.

También en el Génesis, este recurso va a ser utilizado par ahacer una distinción entre los herederos de la promesa y de los otros. Aún no siendo una estructura exclusiva para los personajes femeninos (Abel y Caín, Esaú y Jacob), va a ser en la rivalidad femenina donde el texto va a afilar las garras de una teología e historia etno-centradas y parcial.

Sara y Agar[1]. Señora y esclava. Sara reclama: "ella viéndose embarazada no me necesita más" (Gén 16,5). Raquel y Lia[2]: hermanas que disputan a Jacob y la maternidad. "Viendo que no le daba hijos a Jacob, Raquel quedó con envidia de su hermana" (Gén 30,1).

Aunque en el desdoblamiento del texto sea posible encontrar salidas que resignifiquen la rivalidad de las mujeres (como en la acción conjunta de las hijas de Lot en Gén 19,30-38), la estructura narrativa necesita explícitamente esa enemistad como contenido y forma de su proyecto socio-teológico.

2. Éxodos y alianzas: pérdidas y daños

Aún reconociendo el protagonismo solidario de las mujeres en los primeros capítulos del libro del Éxodo, a lo largo de la narrativa, las mujeres desaparecen (Miriam, Séfora, parteras, las mujeres que cantan la victoria) y van a ser aisladas definitivamente en la sugerencia de rivalidad entre Miriam y la mujer cushita de Moisés (Núm 12). La acción solidaria de las mujeres en la conquista del derecho a la tierra (Núm 27) va a ser también aislada y controlada en la ley de la herencia subordinada al casamiento, oponiendo a las mujeres solteras y casadas en el campo del derecho.

También en el libro de los Jueces, las estructuras de solidaridad entre las mujeres que podrían ser rescatadas (Débora y Jael, Jue 4 e 5; la hija de Jefté y sus amigas Jue, 11) van a

---

[1] BRANCHER, Mercedes, "De los ojos de Agar a los ojos de Dios - Génesis 16,1-16", en *Revista de Interpretación Biblica Latino-Americana*, vol.25, Quito, Recu, vol.25, 1996, p.11-27.

[2] JARSCHEL, Haidi, "*Vientre,* casa, tierra: espacios de la historiografia sexuada", en *Revista de Interpretación Biblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.23, 1996, p.52-63.

ser separadas por estructuras familiares que colocan a las mujeres naturalmente en oposición. La contradicción entre mujer soltera y casada, concubina y esposa aparecerá en el texto final de los Jueces, la historia del levita y la concubina: "vean, tengo una hija soltera; voy a traérsela a ustedes para que hagan con ella lo que quieran; entonces el levita tomó a su concubina y la llevó hacia afuera. Ellos la violaron, abusaron de ella toda la noche..." (Jue 19,24-25).

3. Monarquía y profecía: la bella y la fiera

Aún considerando que las narrativas necesitan también del conflicto entre hombres (Samuel y Eli, David y Saúl, profeta verdadero y falso) este antagonismo será entendido en términos sociológicos, es decir, de grupos de poder en disputa.[3] En el caso de las narrativas sobre mujeres, ellas serán individualizadas y el drama de la disputa restringido al campo de la condición o naturaleza femenina[4] que disputa, eso sí, con la aprobación y la referencia de los hombres:

- Ana y Penina (1Sm 1,6): "con humillaciones Penina irritaba a Ana".
- Micol y las siervas, antagonizadas en 2Sm 6,20.
- Las dos madres prostitutas que disputaban al hijo frente a Salomón (1Rs 3,16ss).
- Las dos madres que planeaban comer los hijos en tiempo de hambre (2Rs 6,25ss).

En el conjunto de la literatura profética el antagonismo va a ser presentado en forma de binario/dualismo en la misma mujer: ella ya no necesita de otra como forma de enemistad, pero va a ser dentro de ella misma donde se va a dar la lucha entre el bien y el mal (Ez 16). La evaluación del bien y del mal se dará a partir de una rígida moral sexual que atraviesa las biográficas y profecías de Oseas[5], Isaías, Jeremías y Ezequiel[6].

Esta escición interna también se la puede ver en los romances de Judit[7] y Ester en que la relación conflictiva entre forma y contenido, belleza y acción política, virtud y erotismo se deja subordinar por elementos programáticos patriarcales de defensa de la divinidad, del pueblo y de la religión.

4. Sabidurías y proverbios: virtuosa o adúltera

De modo especial, en el libro de Proverbios el antagonismo de las mujeres va a ser performatizado de forma patronizada y definitiva, sin dejar muchos espacios para consideraciones: de un lado está la mujer extranjera, forastera, que abandonó el marido y que se dirige a las sombras (Prov 2,16-18) y de otro la mujer virtuosa –¿quién la hallará?– que pinta, borda, administra y vigila lo que es del marido y lo hace feliz (Prov 31,10-29).

Van a ser articuladas dos formas de antagonismo: la de la moral sexual y de la apariencia física. Se van a presentar los mandamientos de Dios como instrucción del padre y afecto de la madre (Prov 4,2-3). El error será presentado como palabras de los labios de la mujer extranjera, llena de voluptuosidad y de comportamiento dudoso (Prov 7).

En el cap. 8, la sabiduría se presenta también como femenino, pero de modo positivo y subordinada a la divinidad masculina (v.22); los contenidos deliciosos, el encanto y el placer se presentan (Prov 8,30-31): "...yo saltaba en la superficie de la tierra y hacía mis delicias con la humanidad".

Mientras tanto, la obediencia y la vigilancia (Prov 8,33-34) van a ser la nueva disciplina que garantice el acceso a la nueva sabiduría. El imaginario femenino de la sabiduría que-

---

3 WINTERS, Alicia, "La memoria subversiva de una mujer – 2Samuel 21,1-14", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.13, 1996, p.77-86.

4 NEUENFELDT, Elaine, "Violencia sexual y poder – El caso de Tamar en 2Samuel 13,1-22", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.41, 2002, p.39-49.

5 SAMPAIO, Tânia Mara Vieira, "El cuerpo excluido de su dignidad – Una propuesta de lectura feminista en Oseas 4", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, vol. 15, Quito, Recu, 1993, p.35-46.

6 PEREIRA, Nancy Cardoso, "...Sin perder la ternura: ¡jamás! – De hombres mal amados y mujeres prisioneras en el amor", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.37, 1997, p.82-94.

7 RIZZANTE-GALLAZZI, Ana Maria, "La joven sitiada. Una lectura de Judit a partir de Dina", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.15, 1993, p.47-58.

da subordinado a los preceptos del conocimiento en que la vida y el gozo solo se encuentran en Yavé (v. 35).

El imaginario del femenino en muchas culturas vinculado y representado en la sabiduría va a ser separado en la performancia de sus mujeres: la Señora Insensatez (Prov 9,13) que está inquieta y no sabe nada; y la Mujer Virtuosa, esposa ideal y trabajadora, que trae ventajas para el marido (Prov 31,11).

Entre una sabiduría autónoma, exuberante y enriquecedora y una sabiduría funcional, subordinada a los intereses de la casa y a la reproducción de la familia... el texto escoje la segunda, y hace su elogio diciendo: "canten el éxito del trabajo de ella y que sus obras la alaben en la plaza de la ciudad" (Prov 31,31). Esta es la sabiduría de la hermana y de la amiga que protege al hombre de la extraña que seduce con palabras (Prov 7,45). Ella es el árbol de la vida que garantiza el bienestar. La obediencia lleva al bienestar y a la felicidad.

La otra, la de la sabiduría dudosa, quiere ser amante, es exagerada y mentirosa, abusa de los perfumes y de los superlativos, de la embriaguez y de las caricias. Ella es la descarada e insaciable, que siempre quiere más... que lleva al engaño (Prov 7,16-23). Ella dice que es el placer y la transgresión lo que lleva a la sabiduría y a la felicidad... Por eso, ella es una trampa de muerte.

La estructura literaria abusa de lo binario inventando un abismo infranqueable que antagoniza la belleza y la sabiduría, el deseo y la verdad, el cuerpo y la razón, el placer y el bienestar. Lo femenino es incompatible en su forma, en su expresión de madre, amiga, hermana, esposa con la las expresiones de amante, adúltera, extraña, prostituta.

5. ¿Nuevo Testamento: buenas nuevas?

¿Puedo escoger ser Marta o debo ser siempre María? ¿Puedo continuar con mis poderes-demonios-adivinanzas?[8] ¿O debo someterme a las enseñanzas de los hombres?

El texto ordena quedarme quieta: yo y todas nosotras. En silencio, yo debería aprender con toda sumisión. El texto no permite que yo enseñe ni que yo ejerza la autoridad (1 Tm 2,11-12). Yo ya intenté hablar y escribir de nuevo el texto de Gálatas 3,28,[9] ya repetí mil veces que no hay griego ni judío, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer... pero el texto se insinúa por teología antiquísimas, exégesis refinadísimas, hermenéuticas sospechosísimas y continúa acallando mi boca y no permite que yo enseñe. El texto deja que yo lo profundice... pero con la cabeza cubierta (1 Co 11): ¡me valí de traducciones, verbos y todos los griegos! Pero no avanzo: el texto continúa mandándome callar en las iglesias porque no me está permitido hablar. Que yo sea sumisa como la ley lo determina (1Co 11,34). ¿Qué se gana con recordar a Jesús y sus conversaciones con mujeres, las mujeres testimonios de la resurrección, las iglesias en las casas de las mujeres... tanto esfuerzo, tanta devoción, tanto maestrado y doctorado, tantos libros y textos,[10] tantos cursos y décadas de superación de la violencia contra la mujer? El texto continúa escondido en las dobleces del poder de los hombres, señores de la religión. Yo debo ser respetable, tranquila, fiel en todo... y no debo maldecir (1 Tm 3,11) también que la teología que hago yo debe ser rechazada como fábula profana de vieja caduca (1 Tm 4,7). Debo ser decente, modesta, de buen sentido sin exageradas cabelleras, sin vestidos escandolosos (1 Tm 2,9). Y debo ser madre (1 Tm 2,15): ¡así me salvo yo![11]

Pero... ¿quién dice que yo me quiero salvar?

¿Qué dice Jesús? "¡Quién quisiera andar conmigo que niegue a los ídolos, asuma su cuerpo y me siga! ¡Quién quisiera salvar su vida, la perderá! ¡Y quién no tiene miedo de per-

---

8 REIMER, Ivoni Richter, "Una esclava profetiza y misioneros cristianos. ¿Experiencia de liberación? Consideraciones sobre hechos 16,16-18", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.12, 1992, p.117-134.

9 TAMEZ, Elsa, "Pautas hermenéuticas para comprender Gálatas 3,28 y 1Corintios 14,34", en *Revista de Interpretación Biblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.15, 1994, p.9-18.

10 FOULKES, Irene, "Conflictos en Corinto: Las mujeres en una iglesia primitiva", en *Revista de Interpretación Biblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.15, 1994, p.107-122.

11 STRÖHER, Marga, "Ser madre sin padeer en el paraíso. Algunos de los hilos de la trama entre mujeres, Eva, María y Artemisa. Lecturas a partir de 1 Tim 2,8-15", en *Revista de Interpretación Biblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.46, 2003, p.125-134.

derse, tendrá la vida!" (Mt 16,24-25).

Concluyendo: por relaciones sospechosas seductoras del conocimiento

"Al poeta la hace bien no explicar. Tanto cuando la oscuridad enciende las luciérnagas" (Fernando Pessoa).

Existe una mujer del otro lado de la revista... y no soy yo. Aquella que me lee. Aquella que escribe a mi lado. Y todas las otras que desearon y lucharon por la inclusión efectiva de las mujeres en la teología, y en toda la vida.

No queremos ser copia ni un calco (Mariátegui) de la teología y de la exégesis masculina patriarcal. Cuando dijimos: ¡liberación! Era exactamente lo que queríamos decir y hacer sin necesidad de permisos, de aceptación o de la tolerancia de los profesores, editores, exégetas, teólogos y machistas de plantel.

La lógica interna del texto bíblico y sus relaciones sociales de poder y género nos coloca unas contra las otras en forma de: virtud-deseo, bondad-voluptuosidad, sensatez-locura y otros binarios que alimentan la reproducción de la servidumbre voluntaria como forma básica de búsqueda de aceptación.

Este mecanismo atraviesa el texto bíblico y se actualiza en la forma de la tradición y de la mantención de los privilegios del masculino en la religión cristiana, socializando a las mujeres –tanto en las comunidades fe como en las academias de formación teológica- en la lógica de los senderos de enemistad. Somos convocadas a la competencia científica, al feminismo sin revertir el poder, a los estudios de géneros sin desconstruir la epistemología... Somos llamados al calco y a la copia (así como los teólogos exégetas de aquí se esfuerzan y se empeñan en copiar a los teólogos de mundos superiores, calcando y repitiendo a partir de revistas y conferencias: ¡simulacros de simulacros!). Esta es la condición para participar: textos coherentes (¿con o qué?), científicos (¿por qué?), estructurados (¿quién dice?) y otros tic nerviosos de la exégesis de la opresión.

Son pocos y preciosos los espacios de sospecha y de saber sabroso que las mujeres (y pocos hombres) latino-americanas hemos sabido y conseguido conquistar. Espacios de protección y de libertad. Espacios para que Rut se encuentre con Noemí para inventar artimañas que arranquen de los hombres lo que ellos no quieren dar. Espacios de acogida de Isabel a María (Lc 2), donde embarazos inesperados y sospechosos son protegidos y afirmados como excepción y transgresión de lo sagrado. Espacios de re-escritura del texto y de confección de teología...

...sentada con las piernas abiertas en la puerta de su casa, la Sabiduría y su Amiga absorbían con su boca de miel y llaman con sus palabras templadas por el deseo: ellas son al mismo tiempo la boca y el fruto, quien come y lo que es comido, conocer al irse conociendo. Con los ojos ellas devoran y agarran. Con los senos en fuego, los vestidos incendiados y los pies en brasas ellas conjuran palabras y ponen al revés los mandamientos antes de que ellos arrojen piedras. Ellas disciernen, piensan, conocen, estudian, investigan como mujeres apasionadas que buscan amantes y, cuando los encuentran; los ojos se abren. Las lenguas se encuentran. Una dentro de la otra. Apasionadas e inquietas, sus cuerpos no se quedan quietos en casa: unas veces están en las calles, otras en las plazas espiando por todos los lados. El deseo de ellas hace al mundo girar: ellas tienen placer en el mundo habitable,[12] son furiosas en la confrontación con la injusticia y son deliciosas con quién busca el saber sabroso. Ellas escriben: exégesis inexegéticas. Panfletos para la lucha en la calle. Recetas para sanar al niño. Poesía para seducir al amante. Dios con nosotros.

Y si el *RIBLA* puede continuar siendo este espacio de sororidad y extrañeza, de encuentro y de diálogo, de reconciliación y de debate entre las mujeres y los hombres en la lucha por la vida en América Latina: ¡que vengan otros 50 números más!

Nancy Cardoso Pereira: nancycp@uol.com.br

---

[12] GEBARA, Ivone, "El gemido de la creación y nuestros gemidos", en *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, Recu, vol.21, 1995, p.35-46.

Buscando el reinado de Dios en un contexto de resistencia y sobrevivencia
Algunas consideraciones hermenéuticas

Resumen
Este artículo analiza el concepto de *Reino de Dios* en el Antiguo y el Nuevo Testamento, a la par que resalta su dimensión liberadora en un mundo marcado por el sufrimiento y la desesperanza. A partir de este análisis, y ante la nueva realidad hermenéutica de nuestro tiempo, expone algunos principios que deberán regir el quehacer bíblico-teológico latinoamericano de los tiempos presente y por venir.

Abstract
This article looks into the concept of the *Kingdom of God* according to the Old and New Testament, remarking its liberating perspective in a world of suffering and hopelessness. From this analysis, and taking into account the new hermeneutical reality, it provides some guidelines that should enforce and led the Latin-American biblical and theological task in present and future times.

El reinado de Dios en el Antiguo Testamento

Desde tiempos bien antiguos la idea de la realeza de Yahvé formó parte de la tradición bíblica. Por eso, cuando se quiso establecer la monarquía la reacción profética fue "ellos no quieren que Yahvé reine sobre ellos" (cf. 1 S 8,7); y en el Salmo 47 también se canta la realeza de Yahvé y se habla de Él como "rey grande sobre toda la tierra".

Pero para entender el sentido de la expresión "Reino de Dios" debemos tener en cuenta la historia de Israel como pueblo. Israel pasó durante su historia por innumerables dificultades: el fin de la experiencia más democrática del tribalismo, la opresión monárquica bajo Salomón, que llevó a la división de la nación en los reinos de Israel y Judá. Posteriormente desaparecieron los dos reinos bajo la dominación de los imperios asirio y babilónico. Pasó también por la experiencia traumática del exilio babilónico, y posteriormente por la reconstrucción bajo el dominio de los persas, lo cual no garantizó la independencia nacional. Después siguió la dominación griega, con la terrible persecución durante los seléucidas que desembocó en la Guerra de los Macabeos en 164 a.C., y finalmente la dominación romana en 63 a.C.

Durante toda esta experiencia negativa fue creciendo la esperanza de una verdadera liberación y de la aparición de un Mesías que realizase sus esperanzas. La formulación de estas esperanzas constituyó el contenido fundamental de prédica profética. Y estas esperanzas se articularon en las utopías de las que se nutrió el pueblo de Israel, alimentando sus esperanzas de un futuro diferente de paz, prosperidad y justicia.

En los años difíciles del final de la monarquía, periodo de gran militarización, violencia e injusticia social, donde mujeres/viudas y niños y niñas huérfanos eran los que más sufrían a causa de la precaria situación económica, Isaías y Miqueas proclaman, "fundirán y harán de sus espadas arados y de sus lanzas hoces. Ningún pueblo volverá a tomar las armas contra otro, ni a recibir instrucciones para la guerra... destruirá para siempre la muerte, secará las lágrimas de los ojos de todos" (Is 2,4, cf. Mi 4,1-5), para finalmente levantarse la figura de un niño indefenso, entre cuyos títulos se encuentra el de "Príncipe de la Paz", como símbolo mesiánico del reinado de Dios, cuyas bases serán "la equidad y la justicia" (cf. Is 9,6-7; 11,6-9).

Pero será el llamado "profeta del destierro", el llamado Deuteroisaías o Segundo Isaías, el que anuncia la esperanza del reinado de Dios. Así, en Isaías 46 se habla de Yahvé con imágenes que lo afirman como rey, pastor y libertador. Mientras que para el llamado Tri-

toisaías o Tercer Isaías, ya al final del exilio y primeros años del post-exilio, esa liberación es vista como algo totalmente nuevo (cf. Is 65,17).

Sin embargo, la expresión "Reino de Dios" propiamente dicha, es una expresión propia del judaísmo tardío prácticamente ausente de los escritos canónicos del Antiguo Testamento. Es un término típico de la literatura apocalíptica, apareciendo por primera vez en el libro de Daniel (cf. Dn 13-14). No obstante, a pesar de la diferencia de contexto, es común tanto en la visión profética como apocalíptica la afirmación de la soberanía de Dios sobre la historia y la transformación total de una realidad de sufrimiento, dolor y injusticia, en una de paz, justicia y abundancia. Y será todo este trasfondo el que encontraremos en la prédica de Jesús.

Ya está aquí

Y la idea del "Reino de Dios" constituye el núcleo central de la predica de Jesús. El Reino es el tema principal de su predicación. En los evangelios sinópticos el término "reino de Dios" o su equivalente "reino de los cielos" (Mateo), aparece más de 100 veces; y la mayoría de las veces aparece en los propios labios de Jesús.

Pero de acuerdo a la tradición neotestamentaria Jesús no trasmitió un concepto del Reino sino que trajo consigo el mismísimo "Reino de Dios"[1]. El "Reino de Dios" es lo que ocurre entre Jesús y los enfermos, leprosos y endemoniados (Mc 1,32-45); es la promesa de justicia y liberación para los injusticiados y los que carecían de derechos (Lc 4,18-19); es sentarse a la mesa con los despreciados y marginados, porque aceptar a los despreciados y marginados es la restitución social que Jesús trae a los "publicanos y pecadores"; es dejarse tocar por la mujer impura y resucitar a la hija de Jairo (Mc 5,25-43); es de los niños y de las niñas, símbolos de todo lo débil e indefenso, que serán los primeros, y cuya fuerza reside precisamente en su debilidad (Mt 19,14). De esta manera el Reino es aprendido y experimentado en lo cotidiano como una fuerza sanadora, liberadora y restauradora por la comunidad de Jesús.

Por eso, a pesar de que la idea del "Reino de Dios" entra en el movimiento de Jesús de la apocalíptica, en contraposición con la mentalidad apocalíptica común que colocaba el Reino al final de la historia, el anuncio de Jesús y de sus discípulos proclama que el Reino no es algo a ser esperado mañana, sino que es una realidad que ya está presente. En palabras del evangelista Lucas, "el reino de Dios ya ha llegado a ustedes" (cf. Lc 11,20).

De manera que ahora ya no se trata de afirmar la soberanía de Yahvé o la esperanza profética de *"aquel día"* en que la soberanía de Dios se haría efectiva en el mundo (cf. Jl 2,28-32/Jl 3,1-5TM), y reinaría la justicia y la paz (cf. Is 2,2-4; 9,6-7; 11,6-9; Mi 4,1-14); o la utopía apocalíptica de la implantación del "Reino de Dios" como fin de la historia. Ahora es una novedad diferente: "el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca" (Mc 1,15, cf. Mt 3,2); "esta Escritura... se ha cumplido hoy" (Lc 4,21).

...pero aún no ha llegado

Ahora, si bien el anuncio de la llegada del Reino fue proclamado por Jesús como buenas noticias para los menos favorecidos, también la tradición neotestamentaria enfatiza que el Reino todavía no ha alcanzado toda su plenitud. Porque ese Reino, que ya está entre nosotros, tiene al mismo tiempo que ser buscado. Por tanto, tiene una dimensión futura, tiene que crecer, tiene que alcanzar su plenitud. Ese es precisamente el mensaje de las llamadas "parábolas del crecimiento" de la cual "la parábola de la semilla de mostaza" (Mc 4,30-32) forma parte. Pero ese crecimiento no vendrá por evolución automática o espontánea. La semilla no crece si no se riega, se fertiliza y se cuida.

También esa futuridad del Reino la encontramos expresada en el Padrenuestro (Mt 6,7-15; Lc 11,1-4). Vale resaltar que se pide que *"venga el reino"*, y no que *"vayamos al reino"*. Se enfatiza de esta manera el sentido histórico-temporal, así como la cotidianeidad del Reino. Será precisamente la futuridad del Reino la que afirma que la historia humana tiene una

[1] Jürgen MOLTMANN, *Cristo para nosotros hoy*, Madrid: Editorial Trotta, 1994, p.14.22.

meta. Que la vida humana no es como un "sin sentido", sino un renacer hacia la plenitud, un caminar hacia la esperanza de un tiempo mejor. Por eso, lo que afirmamos cuando decimos "venga tu reino; hágase tú voluntad en la tierra como en el cielo" es que el Reino no es algo del "más allá", sino del "muy acá", porque sin esta tierra no habrá salvación alguna, y que, por tanto, el "Reino de Dios" es tan terrenal como lo fue el mismo Jesús[2]. Pero es pedir además que Dios nos ilumine, nos anime e impulse a ser "colaboradores del Reino" en la búsqueda de las soluciones necesarias para los problemas que aquejan a nuestro mundo, para ser librados de todas las maldades y pecados personales y sociales, para que venga el Reino de justicia y paz, de liberación y fraternidad y sea así hecha la voluntad de Dios.

...y es señal de liberación

El anuncio de las buenas noticias de liberación para los débiles es la clave que Jesús mismo nos dejó para entender la presencia del Reino. El mensaje del Antiguo Testamento afirma que Dios está del lado de los oprimidos y de los débiles. En el éxodo Dios se rebela como libertador de personas esclavas (Ex 3,7-10). Los profetas denuncian a las personas y estructuras sociales que oprimen y explotan a los débiles (Am 2,6-8; 5,11-14; Mi 2; 3,2-3). Los Salmos nos hablan de Dios como el que cuida a los huérfanos y las viudas (Sl 10,12.14.18); el que liberta a los oprimidos (Sl 12,5; 72,3-4; 145,12), el que protege a los débiles (Sl 12,12-13). Y es a ese Dios al que canta María, la madre de Jesús, al celebrar la llegada de su hijo (Lc 1,55).

Por eso, "allí donde se busca un orden social más justo; allí donde se respeta y fomenta la vida humana más plena; allí donde los hombres y las mujeres pueden vivir una vida comunitaria más solidaria; allí donde las estructuras de la sociedad buscan favorecer al 'débil', al 'huérfano' y a la 'viuda'; allí donde el ser humano tiene la libertad y la oportunidad para llegar a ser lo que Dios en su propósito quiere que sea; allí está actuando el Reino de Dios."[3]

Releyendo el mensaje del Reino desde los dolores sufrimientos y esperanzas de hoy

Y ciertamente, el Reino todavía no ha llegado en su plenitud. Los sueños y visiones de los profetas de la paz de Dios (*shalom*) que traería la armonía entre los seres humanos entre sí, y de los seres humanos con la creación toda, todavía esperan su cumplimiento. Basta mirar a nuestro mundo para ver que todavía no ha llegado el día en que "la paz y la justicia se besen" (Sl 85,10) o el día en que "el lobo y el cordero vivan en paz" (Is 11,6).

Ciertamente en los albores del siglo XXI nos encontramos ante una nueva realidad hermenéutica. Nuestros tiempos son diferentes a los tiempos bíblicos, pero, como bien ha señalado Milton Schwantes, "las temáticas de allá evocan a las de acá... Los dolores de ellos son bien parecidos a los nuestros. Las esperanzas de ellos son bien parecidas a las nuestras. Hay una sintonía que traspasa siglos de distancia. Hay una simpatía que supera las diferencias."[4]

Las crisis y los conflictos de nuestro tiempo tienen causas diferentes a las de los tiempos bíblicos. Sin embargo, no dejamos de vivir, como ellos y ellas, en medio de una profunda crisis, en donde los poderes económicos y políticos dominantes se alzan para dictar normas en un mundo que se ha tornado unipolar. Las técnicas de explotación son bien diferentes. Y hoy no hay lanzas y espadas que fundir para construir implementos de labranza, sino bombas y misiles, y los más sofisticados medios generadores de muerte que destruir, para que se haga realidad el mensaje de paz, vida, liberación, justicia y solidaridad del Reino de Dios. Aún no ha llegado el día en que todos podamos sentarnos bajo la vid y la higuera y podamos vivir en paz y sin temor (cf. Mi 4,4). Hoy como ayer vivimos resistiendo y sobreviviendo.

---

2 Jürgen MOLTMANN, *Cristo para nosotros hoy*, p.14.22.

3 Mortimer ARIAS, *Venga tu reino - La memoria subversiva de Jesús*, México/D.F.: Casa Unida de Publicaciones, 1980, p.163.

4 Milton SCHWANTES, *Sufrimiento y esperanza en el exilio*, Santiago de Chile: Ediciones Rehue, 1991, p.119.

Pero también nuestros sueños y esperanzas por un mundo diferente se parecen a los de ayer. Y es precisamente esa solidaridad en la explotación y en las esperanzas, y el "todavía no" del mensaje del Reino, lo que hace que nos afirmemos en el hecho de que la historia humana tiene una meta, y que es posible un mundo mejor.

Es en medio de esta nueva situación hermenéutica que la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* arriba, con este número 50, a sus 17 años de publicación. En el primer número, publicado en 1988 bajo la temática *"Lectura popular de la Biblia en América Latina – Una hermenéutica de la liberación"*, se afirma en su presentación: "esta Revista está situada. Se sitúa dentro de las experiencias de fe de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta revista tiene como cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección de una existencia digna y justa."[5]

Ciertamente en estos 17 años, RIBLA, como comúnmente se la conoce, ha estado situada, en consonancia con el mensaje bíblico, dentro de las experiencias de fe y de compromiso con la vida, la justicia y la paz de "los pequeños" (Mt 25,45); ha sido un canal para rescatar las Escrituras de lecturas opresivas; y además, ha constituido un medio insuperable para la divulgación de la aproximación a la Biblia que hacemos desde América Latina y el Caribe.

Pero como es tiempo de recuento y de caminar por nuevos rumbos en consecuencia con las nuevas realidades hermenéuticas, termino señalando y enfatizando algunos principios hermenéuticos, que a mi entender, deberán continuar identificando el quehacer bíblico-teológico de RIBLA, y del Movimiento Bíblico Latinoamericano en general. Me ayudo para ello de la narrativa de la visita de Jesús a la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-22), único testimonio bíblico de que Jesús haya leído las Escrituras. En ese momento su reflexión fue muy breve: "*hoy esta palabra se está cumpliendo*". Y precisamente *hoy* es la palabra clave para releer e interpretar la Biblia.

Lo nuevo que sucede en la sinagoga de Nazaret es precisamente la interpretación y recreación que Jesús realiza del texto para su época. Porque no es el texto leído por Jesús el que provoca el conflicto con las autoridades religiosas judías (cf. Is 58,6-7; 61,1-3), sino la relectura que Jesús realiza (cf. Lc 4,20-21). Es el *hoy se está cumpliendo* lo nuevo y lo radical. Es la afirmación del *hoy* como el tiempo de gracia y liberación. Es la afirmación de la llegada en Jesús del Reino mesiánico. Reino que se vincula a la denuncia y al rechazo de los esquemas sociales, políticos y económicos opresivos que globalizan la muerte.

Pero para responder a ese *hoy*, y rescatar y releer para nuestro presente el mensaje liberador del Reino, nuestra relectura tendrá que continuar ***situada en el lugar correcto***, en consonancia con los propios parámetros hermenéuticos que las Escrituras nos brindan. Porque es cierto que toda lectura está ideológicamente condicionada: no hay lectura neutra. Pero tampoco el mensaje bíblico, en su esencia y conjunto, es neutro. A través de las Escrituras vemos que Dios escucha el clamor de los marginados y esclavizados (Ex 3,7). Y el propio Jesús nació entre las personas empobrecidas y oprimidas de Palestina, y escogió vivir y actuar entre ellas, para finalmente sufrir su muerte: la muerte en la cruz.

Y por ese compromiso con "los pequeños", nuestra relectura tendrá que ser cambiante y contextual, para que sea capaz de responder a los nuevos desafíos que nos llegan del mundo, siendo nuestra aproximación confrontada con la nueva realidad socio-política, económica, cultural y religiosa de un mundo globalizado y permeado por la ideología neoliberal.

También nuestra relectura deberá ser *concientizadora*, comprometiéndonos en la participación creadora en la tarea de transformación social para el hacer la justicia y la paz. Concientización que debe comenzar por las propias comunidades que leen y reflexionan sobre la Palabra, de manera que sean capaces de reevaluar las formas de aproximación a la Biblia y la aplicación práctica de su mensaje.

---

[5] Milton SCHWANTES, "Presentación", en: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito: RECU, 1998, p.5.

Por eso nuestra aproximación a las Escrituras deberá reafirmar y profundizar lo *comunitario y ecuménico*. Lo comunitario, porque la Biblia es un libro que fue concebido para ser leído e interpretado en comunidad; y ecuménico para enriquecer la reflexión bíblica con la riqueza de la diversidad. En esta lectura comunitaria y ecuménica, tanto la contribución de los especialistas como la del pueblo simple serán importantes. El especialista deberá aportar el instrumental y las categorías críticas – en diálogo con las ciencias sociales - pera evitar las lecturas ingenuas, y contribuir a superar los fundamentalismos, que llevan a la manipulación del texto bíblico. Pero al mismo tiempo, y en línea con los propios orígenes de las Escrituras, la relectura deberá ser *popular*, en el sentido de que todo el pueblo de Dios sea sujeto del quehacer bíblico-teológico. Porque de la misma manera que las preguntas, conflictos y crisis del pueblo de los tiempos bíblicos dieron origen a la Biblia, las propias vivencias, conflictos, crisis, compromisos, necesidades y preguntas del pueblo de hoy permitirán que el mensaje del Reino se haga palabra de Dios para nuestro presente.

Finalmente, nuestra relectura deberá ser *profética* hacia la propia Iglesia, siendo conciencia crítica de todo lo extraño a la verdad del evangelio, para evitar que se aparte de su identidad y compromiso evangélico con el reino de Dios y su justicia.

Pedro J. Triana Fernández: triana-ajo@enet.cu

¡Hay un tesoro escondido en nuestro campo!
Reflexiones sobre el reencuentro en la palabra a través de la lectura de la Biblia

Resumen
A partir de la presentación de varias metáforas y parábolas sobre el "tesoro escondido en un campo" se reflexiona sobre la interacción entre el campo de estudios bíblicos, sus lectores y exégetas (herederos y labradores), y el mensaje, Palabra o proyecto (tesoro) que se encuentra escondido en el mismo. Se plantean algunas sugerencias metodológicas para un acercamiento siempre renovado al texto bíblico y una articulación consistente con las realidades contextuales y/o caminatas específicas. Se propone una lectura bíblica en diálogo con otras tradiciones culturales y religiosas en busca de nuevos paradigmas que permitan una mejor compresión mutua entre grupos y sectores diferentes, prestando especial atención a la palabra y la realidad de aquellos/as que por diferentes motivos son oprimidos/as e ignorados/as. Finalmente, se presenta la necesidad de superar algunas dificultades y tensiones entre lo que se ha dado en llamar una perspectiva de Lectura Bíblica de tipo Popular y otra Académica, en la búsqueda de nuevas formas de convergencia y complementaridad en la tarea común.

Abstract
Having as an starting point some metaphors and parables about "the hidden treasure in a country field", the article analyzes the interaction among the field of the biblical studies, its readers and biblical scholars (inheritors and peasants), and the message, word or project which is hidden on it. Some methodological suggestions are stated in order to get an always new approach to the biblical text and an its contextual articulations. It is proposed a new biblical reading in dialogue with another cultural and religious traditions. It is also pointed out the need to look for new models which allow a better comprehension among different sectors and groups, paying special attention to the reality of those, men a women, whom for different motivations are oppressed or ignored. Finally, the article pays attention on the need to overthrow some difficulties and tensions between on what has been called popular reading of the Bible and an academic one, in the search of new form of convergence in the common task.

1. Caminando sobre metáforas y parábolas

La tradición sapiencial nos ofrece múltiples formas originales de reflexión. Una muy extendida en las tradiciones hebreas escritas es la que se puede encuadrar en los géneros literarios del *mashal* (comparaciones, ejemplos, metáforas) y de la *agadá* (leyendas, fábulas, parábolas). Apelamos por tanto a este marco literario sobre la temática del *tesoro escondido en un campo*, y compartimos cuatro aproximaciones diferentes y semejantes.

En primer lugar tomamos en consideración una parábola atribuida a Jesús en el Evangelio de Tomás[1] (Logion 109):

> "el Reino es comparable a un hombre que encontró en su campo un tesoro escondido, sin saberlo. A su muerte él lo dejó a su hijo; pero el hijo, que no sabía nada, tomó el campo y lo vendió. El comprador fue a trabajarlo y encontró el tesoro; entonces se puso a prestar el dinero a interés a quien él quería."

[1] Datación probable: hacia fines del siglo II d.C.

Otro texto parecido es atribuido al Rabbi Simeón bar Yohay en el comentario del *Midrash Rabbah* sobre el Cantar de los Cantares[2] 4,12, donde se habla de la amada como un "jardín cerrado": compara la Escritura

> "a alguien que heredó un campo en un basurero. Aquel heredero era perezoso y vendió la heredad a un precio irrisorio. El comprador, en cambio, se puso diligentemente a trabajarla y encontró un tesoro; entonces se construyó un gran palacio y se paseaba por el mercado con un séquito de criados. Cuando el vendedor vio aquello ardía de rabia."

Una tradición literaria más occidental tenemos en la fábula de Esopo[3] sobre el *Labrador y sus hijos*:

> "un labrador rico, sintiendo próxima su muerte, hizo venir a sus hijos y les dio un consejo: 'cuidense, les dijo, de vender la heredad que nos han dejado nuestros padres; hay un tesoro escondido allí. Yo no se dónde, pero tengan ánimo que llegarán hasta la meta y podrán encontrarlo. Remuevan vuestro campo en su tiempo, caven, rebusquen, no dejen ningún lugar donde la mano no pase y repase'. El padre murió, los hijos revolvieron el campo, por aquí, por allá, por todos lados, y al cabo del año el campo les produjo beneficio. No encontraron plata escondida en ningún lugar, pero el padre fue sabio en mostrarles, antes de su muerte, que el trabajo es un tesoro."

Recordamos finalmente la parábola del evangelio en Mateo 13,44:

> "el Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo, que un hombre al encontrarlo vuelve a esconderlo; y en su alegría va, vende todo lo que posee y compra aquel campo."

2. Reflexiones sobre nuestra herencia específica

Proponemos releer estas parábolas aplicándolas especialmente a la lectura de la Biblia. En este caso, el campo representaría la Biblia, los herederos y labradores los que la leen, y el tesoro escondido la Palabra, el mensaje, el proyecto. En la literatura bíblica sapiencial, esta imagen del descubrimiento de un tesoro escondido en un campo también se aplica a la Sabiduría misma percibida como el mensaje enviado por Dios a los seres humanos, la cual es procurada (por ejemplo Proverbios 2,1-5), o extraida del suelo como si fuera un metal o piedras preciosas (por ejemplo Job 28).

La Biblia es una herencia específica tanto como fuente de nuestra vida de fe, como fundamento y tradición cultural del lugar y situación donde nos encontramos. Ser Pueblo de Dios se confunde con ser Pueblo del Libro; y esto significa tener identidad, memoria y proyecto. Por tanto, en la perspectiva de la exégesis, la primera condición para encontrarnos con la Palabra y el mensaje, es no renegar de la herencia recibida, sino más bien conocerla para apreciar su valor desde contextos y caminatas específicas.

En algunos casos el tesoro se encuentra por azar (parábolas 1 y 4) y en otros por la búsqueda y el trabajo (parábolas 2 y 3); de cualquier forma, lo que se compra o se hereda es siempre el campo y no el tesoro. En este contexto, la idea del tesoro escondido en el campo se parece y funciona de manera similar a la idea de la levadura en la masa, que se encuentra en una parábola previa del evangelio de Mateo (13,33), donde una invisible porción de levadura hace que toda la masa fermente. Lo que importa no es la levadura aislada, sino su poder de fermentación que transforma la mezcla de harina en masa leudada. Lo mismo podríamos decir del tesoro escondido que transforma el valor del campo; es como si el tesoro debiera permanecer invisible e inasequible en beneficio de la fecundidad del campo.

---

[2] El *Midrash Rabbah* sobre el Cantar de los Cantares habría que ubicarlo en el siglo VI d.C. en Palestina, aunque el personaje legendario, Rabbi Simeón bar Yohay a quien se atribuye la parábola, sería de mediados del siglo II d.C.

[3] Esopo es un fabulista griego legendario de los siglos VII-VI a.C. La actual colección de Fábulas de Esopo se atribuyen al monje Planudes del siglo XIV d.C. y fueron redactadas en griego.

Por otro lado, parece que el tesoro es indisociable del campo y no se puede extraer sin perjuicio. Esto recuerda otra parábola, la del trigo y la cizaña (Mateo 13,24-30.36-43), donde el trigo no se puede disociar de la cizaña, y si se quiere arrancar una se corre el riesgo de arrancar la otra; de igual manera el tesoro está escondido en el campo y no se lo puede aislar sin perjuicio. Algo similar se encuentra en la conocida fábula de la gallina de los huevos de oro, que su dueño mató para saber qué es lo que tenía en su vientre y extraer el tesoro que la hacía poner los huevos; entonces se quedó privado de su preciosa producción.

En relación con la lectura de la Biblia, estas parábolas y reflexiones estimulan nuestra imaginación y creatividad para acercarnos a la Biblia de una manera siempre renovada. Considerar la Biblia como palabra directa de Dios, en el lenguaje metafórico, sería como considerar que el tesoro es idéntico al campo. En algunos casos, el trabajo crítico ha privado a la Biblia de toda pretensión de transmitir una verdad absoluta; pero si se le priva del valor que le confiere el tesoro, el campo deja de ser atractivo. Entonces, la pregunta sería: ¿Por qué agarrarse de esta herencia si el tesoro se perdió o se pueden encontrar equivalentes por otro lado? Mucho también se ha intentado extraer del texto bíblico el mensaje que habría querido transmitir el autor, tratando de establecer una síntesis del pensamiento bíblico reformulado en lenguaje contemporáneo.

Una manera de transformar estas dinámicas impuestas al texto y a los lectores por parte de la tradición es volver a privilegiar la relación entre el texto y los lectores. Esto implica que no se puede considerar la Biblia como un depósito de enseñanzas doctrinales que habría que sintetizar, ni como una colección de testimonios sobre acontecimientos esenciales; sino al contrario hay que recibirla como una obra abierta donde el sentido no se encuentra preestablecido, una obra viva que invita a sus lectores a entrar en lo que ella quiere decir.

La herencia que nos dejaron nuestros antepasados (la Biblia) sería entonces como un campo donde se percibe confusamente que contiene un tesoro, pero un tesoro escondido, indisociable de ese campo y del trabajo que se hace en él. Y si por fortuna se cree haberlo encontrado, lejos de descubrirlo y sacarlo, hay que volverlo a esconder y enterrarlo en esta tierra como abono indispensable, como se pone la levadura en la masa para hacerla leudar. Porque un verdadero tesoro siempre está escondido; y en este caso, además se encuentra disuelto en el suelo del campo, y es variable según las estaciones, las circunstancias y el trabajo de los labradores. Entonces resulta como si el campo visible fuera fecundado por aquel tesoro invisible que, junto al trabajo del labrador, le confiere su fertilidad. De esa manera podríamos imaginar también que la Palabra fecunda las palabras del libro, que solo produce sus frutos a partir de la implicación recíproca entre los lectores y el texto.

3. Reencuentro en la palabra

Con "reencuentro en la palabra" queremos evocar principalmente dos aspectos. Primero, el lugar, motivo u objeto del reencuentro, que es la Palabra, mensaje, proyecto, y nuestro enamoramiento con ella; y segundo, deseamos remarcar el reencuentro de los sujetos entre sí en el camino de la lectura de la Biblia. Hablamos de "reencuentro" porque nunca partimos desde cero en ninguno de los dos aspectos mencionados anteriormente; siempre hay un conocimiento previo sobre el cual se construye, una memoria que eventualmente se ignora pero que igualmente permanece allí. También nos reencontramos con nuestros antepasados que nos legaron sus tradiciones que sirven de mojones en el camino, pero especialmente nos reencontramos con nuestros hermanos y hermanas de hoy que buscan la liberación de todo tipo de opresión y sueñan un Reino de justicia y libertad.

Sobre el primer aspecto hemos reflexionado en los puntos 1. y 2. a través de las metáforas y las parábolas; sobre el segundo queremos extendernos brevemente a continuación ofreciendo algunas pistas y sugerencias para los nuevos desafíos del trabajo en común de lectura bíblica.

3.1 Lectura bíblica en clave de diálogo

Hoy debemos reconocer que la Biblia no es una referencia absoluta de nuestras sociedades; y aunque es una herencia específica de la fe cristiana, el suelo sobre el cual ha nacido y se ha desarrollado su teología, al mismo tiempo, ella tampoco es más la herencia exclusiva del judaísmo o de un cristianismo dominante, sino que es de dominio público y patrimonio de la humanidad. Por tanto hoy resulta cada vez más pertinente leer la Biblia en diálogo con otros textos sagrados, otras teologías, otras tradiciones culturales, que son igualmente válidos.

En este sentido, la exégesis bíblica debería prestar más atención a los esfuerzos que se están haciendo en otras areas de la teología y de las ciencias de la religión en la búsqueda de nuevos paradigmas que interpreten la realidad actual y promuevan el diálogo pluralista, intercultural e interreligioso. Las palabras claves de esta agenda son *diálogo, intercambio y negociación de saberes y creencias.*

Nuestra lectura bíblica no debería perder de vista la *perspectiva ecuménica* del diálogo entre diferentes religiones y del cuidado responsable del planeta. También debe estar especialmente atenta a la palabra y la teología de los sujetos que por diversos motivos y circunstancias han sido y continúan siendo oprimidos, negados en las historias oficiales e invisibilizados en los textos sagrados (ver por ejemplo la situación de los pueblos originarios y de las mujeres).

Esta línea de trabajo implica un diálogo interdisciplinar y un esfuerzo de correlación entre la teología y otras ciencias humanas como sociología, antropología, fenomenología de la religión y estudios culturales. Desde nuestro contexto particular, también sería conveniente y provechoso un mayor diálogo con obras representativas de la literatura latinoamericana y sus autores.

3.2 Lectura bíblica contextualizada y comprometida

El ejercicio del diálogo no solo fortalece la identidad, hace madurar las ideas propias, obliga permanentemente a repensarse uno mismo en función de los demás, sino que también ayuda a una contextualización más pluralista del trabajo de lectura bíblica y estimula un compromiso más profundo en la perspectiva de los que sueñan y trabajan por un mundo más justo y solidario.

Nuestro campo requiere un compromiso total de parte de aquellos que buscan y esperan encontrar el tesoro; no solamente que vendan todo para adquirir el campo, como en la parábola, sino que se entreguen a un trabajo apasionado que le agregue valor; un trabajo exegético siempre renovado en sus métodos, estimulado por la relación con el texto y el deseo de sus resultados; recordando que no siempre es necesario buscar un tesoro para encontrarlo, ni hace falta descubrirlo para preservarlo.

Hoy también se hace necesario un renovado espíritu crítico, con nuevas claves ideológicas que ayuden a interpretar las nuevas situaciones sociales y articular los nuevos proyectos. Es indispensable atreverse a enarbolar un pensamiento própio preñado de creatividad e iniciativa para superar las dificultades, malos entendidos y confrontaciones estériles.

Una de las dificultades que se ha puesto de manifiesto en el trabajo de lectura bíblica durante los últimos años en América Latina es la de cierta oposición y conflicto entre lo que podríamos denominar la Lectura Popular de la Biblia y la Lectura Académica, o de otra manera, la oposición entre la manera de hacer teología de los sujetos o rostros emergentes (ver teologías de género, indígena, ecológica, campesina, pentecostal, etc) y de las instituciones teológicas reconocidas. Para empezar, con pocas excepciones, no se ha planteado un debate amplio y maduro sobre el asunto; lo cual sería oportuno y saludable. Entonces, deberíamos reflexionar sobre quiénes son los que elaboran estas supuestas diferentes formas de hacer exégesis y teología, cuál es su origen; y por otro lado, quién define que un tipo de trabajo sea considerado popular o académico. Quizás aquellas representen vertientes y dinámicas diferentes, pero no por eso deberían estar enfrentadas de modo excluyente, al contrario es más conveniente establecer parámetros de complementaridad, que apunten a un enriquecimien-

to mutuo y a un fortalecimiento de la tarea común.

Lamentablemente este tipo de tensiones, en gran parte estériles, muchas veces nos llevó a dividirnos y a generar competencias mezquinas, tanto personales como institucionales, y esto es uno de los aspectos principales que hay que superar. Quizás es tiempo de buscar la huella del consenso y la convergencia para llegar a ser mejores parceros y socios en busca del objetivo común.

¡Hay un tesoro escondido en nuestro campo! Su descubrimiento puede ser inesperado y su naturaleza no es muy precisa; pero el efecto del trabajo sobre el campo produce beneficios, la levadura hace que la masa se leude, inclusive el efecto del hallazgo hace que el descubridor rebose de alegría.

Así, los/las lectores/as de la Biblia nos podemos comparar a un/a labrador/a que va en busca de un tesoro escondido en el campo, creyendo muchas veces que ya sabe de qué se trata, y que sin embargo muchas veces descubre una cosa muy diferente a aquello que buscaba.

Samuel Almada: sea@isedet.edu.ar

Intuiciones para abrir la historia
Mujeres, conocimiento y Biblia

Resumen
Los actuales paradigmas epistemológicos plantean nuevas cuestiones a la Lectura Popular de la Biblia. El presente articulo pretende socializar algunas reflexiones abiertas provenientes de las experiencias de las mujeres en dialogo con la Biblia presentadas en el IX Encuentro Nacional celebrado en Buenos Aires en noviembre de 2003.

Abstract
Current epistemological paradigms bring about new questions to the Popular Reading of the Bible. The present article is intended to socialize some open reflections coming from experiences of women in dialogue with the Bible developed during the IX National Meeting that took place in Buenos Aires in November 2003.

La posibilidad de una opción ética

La complejidad atraviesa el saber, el querer, el poder, el deber. En el lugar de las certezas, hay incertidumbres, inseguridad. En el lugar de los deseos hay frustraciones, postergaciones. En el lugar del poder, impotencia, desidia, dependencia. La ética parece no tener ninguna posibilidad. En su lugar hay injusticia e iniquidad.

Una opción ética será posible si somos capaces de *construir conocimiento* a partir de la incertidumbre, de la frustración, de la impotencia, de la injusticia. Urge visibilizar nuestro métodos exegéticos y nuestras hermenéuticas a la luz de esta afirmación. Nuestro locus epistemológico latinoamericano es otro, es único, es inédito y es legítimo. A quienes trabajamos en sectores populares con personas excluidas y golpeadas por el sistema, con su dignidad quebrada, especialmente mujeres, niños y jóvenes, que hemos emprendido en nosotras y con otros un camino de recuperación de nuestra identidad y reafirmación de nuestro ser, se nos han impuesto estas cuestiones tan cruciales en relación al conocimiento.

Estas discusiones ciertamente filosóficas han surgido de la experiencia dolorosa y doliente del deseo de vida de nuestra gente. Porque no solo necesitamos, en América Latina también deseamos. Y frente a tanta necesidad y deseo frustrados nuestro primer paso de humildad es reconocer que no tenemos todas las respuestas ni para nosotras y menos para los otros, y tampoco están las respuestas en la Biblia. Tenemos más bien "crisis de certezas" y apenas tenemos algunas "intuiciones" para ofrecer. Y esto, lejos de paralizarnos, nos alienta la esperanza, nos alivia, nos libera de todo mesianismo. Nos mueve a la construcción de lo posible, de lo nuevo, de lo inédito.

Es como la esperanza de las visiones y sueños de los apocalípticos, que se empeñan en ver la vida aún en medio de la muerte. En el clamor, en la denuncia, en la profecía, en la resistencia, en las visiones, en los sueños, en los ángeles, en los demonios, en las cegueras, en las sorderas, en las parálisis, en los milagros, en las lamentaciones, en los anuncios, leemos las formas que tiene el relato bíblico de comunicar cómo las personas en aquel mundo viven cotidianamente sus dolores, sus clamores, sus crisis, sus frustraciones y también cómo van hallando senderos (caminos angostos, indefinidos, a veces desdibujados, oscuros) que son esas intuiciones, pequeñas certezas que nacen en el deseo profundo del pueblo creyente. La historia cerrada se abre, la esperanza brota, el demonio es expulsado, la muerte vencida.

Así, el camino que emprendimos las mujeres de una de-construcción y una re-construcción de conocimientos ha significado la posibilidad de un lenguaje creativo, recuperando prácticas y saberes, con una opción ética por la justicia, por la paz, desde la libertad y la responsabilidad. Camino que muchas veces realizamos en las fronteras donde tiene su límite lo debido, lo aprendido, lo aceptado, lo permitido, lo normal. Y atravesando fronteras, también

transgrediendo y provocando, dibujamos otros caminos, otras lógicas, hacia otro lugar.

La complejidad nos invita a leer los textos bíblicos desde esta clave: lo inesperado, lo desconocido, las crisis que hacen crecer, la búsqueda del conocimiento de la realidad, el cumplimiento del deseo, la apertura a lo imposible, el asombro, la experiencia de liberación y plenitud, que en definitiva no es otra cosa que el encuentro con la gracia de Dios, la Buena Noticia de la Salvación.

Constatamos que los procesos de conocimiento son diversos y múltiples. Y decimos "procesos de conocimiento" porque no podemos seguir afirmando la posibilidad de un solo conocimiento único, totalmente cierto, extático y eterno. Conocimiento es esa tarea de indagar la lógica que nos permita la vida que deseamos, imaginarla para poder construirla.

Nuestro conocimiento desde nuestra experiencia de mujeres

* Es siempre parcial: nunca podemos abarcar la totalidad, ya que estamos condicionadas por nuestra propia experiencia vital y existencial.
* Es selectivo: porque se interesa por algunas cuestiones más que por otras, por eso también es diverso y requiere el intercambio y el dialogo de saberes.
* El conocimiento incluye la imaginación. No se le opone, más bien se complementa con ella, ya que la imaginación es la que nos permite "conocer" lo que no conocemos. El juego, el arte en general, todos los lenguajes que desarrollan y despiertan nuestros sentidos y nuestra creatividad lúdica, la meditación, el baile, la música son caminos valiosísimos para acceder a nuevas formas de conocimiento.
* Es provisorio ya que todo conocimiento queda superado por la realidad misma. Y es que la vida es dinámica, está siempre en movimiento. Pensar en un conocimiento fijo y permanente es creer que el cielo, el cosmos, el átomo, la célula, la historia, el mundo es como aparece en las fotos de los libros de ciencias. Le damos tanto poder a esas representaciones que terminamos pensando que la realidad es verdaderamente así.

Una complejidad colmada de posibilidades

Decir complejidad es decir tensión, conflicto, diversidad, contradicción, contraste. Y esto nos sitúa, pues, ante la necesidad de mirar la vida cotidiana con otros ojos para no terminar creyendo que, si la realidad no es como yo la pienso o la quiero, no es realidad.

Asumir la complejidad supone mirar para conocer la vida cotidiana del derecho y también del revés, en el entramado de sus múltiples relaciones, causas y efectos. Supone mirarla críticamente, aceptarla en su complejidad para descubrir que es paradójica, inesperada, incluso fragmentada, con cortes y no siempre con avances. Es allí donde frecuentemente nos descubrimos frágiles, llenas de enormes vacíos y sedientas de profundidades. Y, sin embargo, es allí, en lo pequeño, en lo confuso, en lo ambiguo e invisible de lo cotidiano, donde se entreteje la dimensión comunitaria y política de nuestra vida de fe, donde se hace posible nuestra salvación, en tanto lo cotidiano y su complejidad sean también el lugar de lo eterno, de la trascendencia.

El cuerpo aparece como el territorio donde transcurre nuestra vida cotidiana. Es en nuestro cuerpo donde experimentamos que nos atraviesa la complejidad, donde sentimos los nudos y tensiones. Es el cuerpo el que nos confronta constantemente con la diversidad, con la novedad y también con el conflicto. La vida cotidiana transcurre en esa tensión de ser un poco el todo y un poco la parte; la individuación personal y la unidad con el mundo.

La vida se reafirma en la insistencia del cuerpo por vivir: tenemos hambre, tenemos sed, tenemos frío o calor, nos cansamos, amamos con pasión, desde las entrañas, sufrimos y odiamos con pasión y desde las entrañas. Esa insistencia del cuerpo por la vida también condiciona nuestro conocimiento de la realidad, porque buscamos conocer y comprender principalmente aquellas cosas que nos permitan vivir y vivir cada día un poquito mejor. Nuestro cuerpo tiene un lenguaje, su lenguaje propio, que tenemos que saber escuchar para saber cuál es la vida que nos está faltando, qué nos está pidiendo: más espacio, más serenidad, más descanso, distancias, acercamientos, cuidado, encuentro con otros/as.

Por todo esto hemos reconocido que el cuerpo es como nuestro propio texto sagrado que también tenemos que aprender a leer en sus complejidades. El cuerpo, nos ofrece un conocimiento imprescindible, holístico, por la cual integramos los clásicos opuestos "cuerpomente" reconociéndolos a ambos como necesarios y complementarios, ninguno por encima del otro.

Nuestra cultura necesita recrear urgentemente los imaginarios sobre los cuerpos y sus relaciones, es decir las ideas, las creencias, los estereotipos, los moldes y modelos de relación que tenemos desde nuestros cuerpos. Síntomas de esa urgente necesidad son la tensión, el estrés, las angustias y fobias, el insomnio, y a nivel social la violencia, la agresión, la inseguridad, el miedo.

No se trata de forzar esta forma de conocimiento, sino de hacerla posible. El lenguaje del cuerpo básicamente es el movimiento, como expresión de nuestro mundo interior. A veces basta tan solo con abrirlo y se desencadena la comunicación. Liberar, flexibilizar nuestro cuerpo nos puede ayuda a liberar y flexibilizar nuestra postura ante la vida, ante nosotras mismas y ante los demás. Dejándonos fluir, dejando de ser rígidas podremos más fácilmente adaptarnos a los cambios y se irán reduciendo los miedos a ser transformadas por la realidad, a no resistir algunas transformaciones o los miedos a no poder nosotras mismas transformarla y transformarnos.

Trabajar físicamente para adoptar actitudes flexibles a partir de la liberación del movimiento del cuerpo puede también hacernos reencontrar con las raíces de aquellas rigideces, lo cual puede implicar el desafío de reelaborar convicciones muy profundas, arcaicas, míticas de nuestra propia personalidad.

Vamos a la Biblia con estas lecturas previas sobre nuestra experiencia cotidiana, nuestros saberes del cuerpo, reconociendo la diversidad, la complejidad, dispuestas a escuchar y comprender con respeto la experiencia de otras. Y allí en la Biblia comenzamos a descubrir otros rostros, nos damos cuenta de que también hay complejidades que atraviesan los escenarios, hay juegos de poder, hay clamores de los cuerpos, hay confrontaciones entre diversos grupos. Allí hay sujetos que desde la vida cotidiana van entretejiendo la historia, muchas veces desde los márgenes, lo invisible, lo oscuro, lo ambiguo, lo negado. Aprender a reconocer la complejidad en nuestra experiencia nos enseña a reconocer también la complejidad simbólica y existencial de los relatos bíblicos y sus múltiples sentidos.

Una clave de abordaje a la lectura será el presupuesto de que la predicación y la acción de Jesús ofrecen un paradigma o *para-deiknumi* "que está puesta para hacer ver" , luz que no se conoce en sí sino que está para "hacer conocer", impregnando con su forma y su corazón todo lo que se ve en la luz.[1] Así podremos comprender que el acontecimiento de Jesús en la historia constituye un *kairós*, tiempo de gracia, tiempo de oportunidad de hacer visible múltiples procesos de conciencia hasta ese momento silenciados, postergados e invisibilizados. Entonces, hablar de una persona, Jesús, y su relación con un colectivo de género, las mujeres, implica situarnos en los procesos que acontecieron en ambas partes, en el marco de un nuevo paradigma, el del Reinado de Dios.

La resistencia de las mujeres no es un tema nuevo sino que venía creciendo desde tiempos del Antiguo Testamento. Esta resistencia y también otras encontraron eco y acogida en Jesús y su predicación. Un movimiento se reúne en torno a este Maestro que predica el tiempo cumplido de un Reino en tanto orden de relaciones de justicia demasiado largamente esperado por muchos y muchas y, que con su presencia se convierte en criterio de juicio decisivo.

Nuestro desafío hoy será atravesar las complejidades desde la construcción del sentido de nuestra lucha por la justicia, más allá de toda certeza, o más bien con la certeza de la fe, superando los dogmatismos dualistas y jerárquicos, remarcando las conexiones y las mutuas dependencias entre las partes, entablando nuevos diálogo de saberes, complejizando nuestras comprensiones del mundo y de nosotras mismas.

Sandra Nancy Mansilla: snmansilla@hotmail.com

Y adoraban los baales y las astartes

Resumen
Cuando, después de las luchas, después de las victorias, aparecen las incoherencis, las ambiguedades y hasta las tradiciones; cuando los movimientos, después de alcanzar algunos de sus objetivos, se adormecen, se callan y hasta desparecen; cuando compañeros y compañeras, después de llegar a tener y a ejercer un espacio de poder, se apartan, se corrompen, buscan salidas personalistas, es importante buscar en los textos bíblicos, la memoria de las incoherencias, de las traciones, de las decpeciones presentes en la historia del pueblo e intentar entender los motivos que las provocaron. Puede ser que, con ello, podamos contribuir a fortalecer nuestra espiritualidad, nuestra mística, ayudándonos, a individuar y a prevenir posibles desvíos.

Abstract
When after the struggles and victories appear incoherences, ambiguities and also betrayals; when the popular movements after reaching some objectives get sleep, keep silence or disappear; when companions, men and women, after getting and reaching an space of power, get away, corrupt or try to reach personal aims, it is also important to look for in the biblical texts memories of incoherences, betrayals and deceptions which are present in the history of the people, trying to understand the motivations that brought about them. Maybe, doing this, we can contribute to strength our spirituality, our mystic, in order to help us to identify and to prevent possible deviations.

Después del exilio de Babilonia, los sacerdotes del segundo templo, al coleccionar y reorganizar, una vez más, las memorias de la época pre-monárquica, aprovecharon para inculcar su monoteísmo yavista.

Usando como clave de lectura de esta época antigua su óptica retribucionista, incluirán a lo largo de la colección, su reflexión más importante:

"Los hijos de Israel ofendieron a Yavé y andaban con los baales. Dejaron a Iahweh, el Dios de sus padres, que los sacara de Egipto, y sirvieron a otros dioses, de entre los pueblos a su alrededor. Se postraron delante de ellos y provocaron la ira de Iahweh y dejaron a Iahweh para servir a Baal y Astarte"[1] (Jc 2,11-13).

En represalia, Dios los entregaba en las manos de los enemigos:

"La cólera de Iahweh se inflamó contra Israel, y él los dejó caer en poder de los asaltantes; nos expoliaron y los vendieron a los enemigos de las cercanías, a los cuales ya no podían oponer resistencia" (Jz 2,14).

Cuando el pueblo se arrepentía, volvían a llamar a Iahweh, que suscitaba un "juez" para liberar al pueblo:

"Siempre que Iahweh les hacía surgir jueces, Iahweh estaba con el juez y los liberaba de las manos de los enemigos, mientras viviese el juez; Iahweh se compadecía de sus gemidos frente a la tiranía de los opresores" (Jc 2,18).

Cerca del siglo V a.C., estas narrativas adquirieron las características de un yavismo exclusivo y excluyente, que legitimó el proyecto sacerdotal sadoquita y condenó radicalmente toda forma de religiosidad más sincrética e inclusiva.

Esta hermenéutica de la historia se repite, también, en Jc 3,12-15; 4,1-3; 6,1-10; 10,6-16; 13,1. Los sacerdotes, a través de la redacción final de estas memorias, quisieron pasar la idea de que todos los males sucedían cuando Israel abandonaba el monoteísmo para servir a los ídolos, y que todo se resolvía en el momento en que, arrepentido, Israel dejaba a los ídolos y volvió hacia Iahweh.

---

[1] Notar el cambio de la cananea Asherá con la pesar Astarte–Ishtar.

Pero ahí, Iahweh ya había sido puesto al servicio del palacio del sumo sacerdote y del almacén del templo de Jerusalén.

Evidentemente, en este breve ensayo, no pretendemos discutir el surgimiento del monoteísmo yavista sino profundizar en cuales fueron las otras razones que –más allá de las relecturas teológicas posteriores– llevaron al surgimiento de la monarquía en Israel.

1. Nunca hubo un Israel completamente unido

A pesar del imaginario teológico que el libro de Josué quiso construir, es imposible afirmar históricamente que el Israel venido del desierto conquistó toda la tierra de Canaán. Muchas ciudades-estado continuaron existiendo en aquella región. Toda la planicie de Canaán y parte de la Sefelá continuaron controladas por las ciudades, por sus "reyes"[2] y soldados. El libro de los Jueces repite, en forma de refrán: *los cananeos habitaban en medio de ellos* (Jc 1,20-35). Al contrario de lo que dice el libro de Josué, el libro de los Jueces nunca nos habla de un Israel unido y orgánico. Las narraciones son relativas a una o a otra tribu, sin conexión con las demás. La separación entre Judá, Efraim y Galilea era evidente: las tribus nunca se unieron entre sí a no ser ocasionalmente y, en este caso, nunca fueron todas.[3] Débora, por ejemplo, alaba la participación de las tribus de Efraín, Benjamín, Maquir[4], Zabulón, Issacar e Neftalí y censura la ausencia de las tribus de Rubén, Galaad, Dan, Aser. No se dice nada de las tribus del sur (Jc 5,14-17).

Gedeón reunió las tribus de Manasés, Aser, Zabulón y Neftalí; solo más tarde se reunirá, también, la tribu de Efraín (Jc 6,35; 7,24).

Son interesantes los reclamos hechos por la tribu de Efraín, una vez con Gedeón y otra con Jefté, por no haber sido tenida en cuenta para la guerra (Jc 8,1-3; 12,1-6).

2. La concentración progresiva del poder

Las dificultades no solo vinieron por la falta de unidad entre las tribus y grupos. El libro de los Jueces nos habla de disputas internas, de conflictos entre grupos, de confrontación con otras poblaciones venidas de regiones próximas y, sobretodo, las memorias populares, guardadas en las narraciones del libro de los Jueces y de Samuel, nos hablan de las varias tentativas de concentración del poder. Podemos, entonces, entender como, al poco tiempo, el liderazgo carismático de los "jueces" será sustituido por el poder institucionalizado de los sacerdotes y de los reyes.

- Del ba'al de Abiezer al 'efod de Gedeón

En la casa de Abiezer, padre de Gedeón, se da culto a su Ba'al y a su Asherá.

En verdad la experiencia de fe en Iahweh, el Dios guerrero del desierto, convivió, por lagos siglos con los cultos a los dioses y las diosas cananeos cuya fuerza de fertilidad de la tierra, de los animales y de la casa constituían parte esencial de la cultura campesina.

Iahweh entiende de lucha, de desierto, de guerras, de espadas y banderas; Ba'al y Asherá, por su parte, entienden de cosecha, de fecundidad, de fertilidad y de producción. Los que no tienen tierra, los hapiru, el pueblo del desierto necesita de Iahweh; pero cuando consigue su campo, su cosecha, su seguridad, él necesita, también, de Ba'al y de Asherá.

Iahweh vuelve a ser importante, cuando el pueblo siente la opresión, el peligro de perder su producción (Jc 6,3-6).

---

2 Esta es una palabra muy grande usada para identificar a los pequeños jefes locales. Este título no era reconocido por los egipcios que, en sus documentos los trataban de "hombres de...".

3 La unión de todas las tribus contra Benjamín, narrada en Jc 20,1, pertenece a una narración simbólico-teológica, y a nuestro modo de ver, no corresponde a la realidad histórica.

4 Esta tribu ya no aparecerá más en las memorias posteriores. Se nos presentará a Maquir como al hijo primogénito de Manasés. Hay otra incongruencia: junto con la tribu de Manasés y de Efraín existe todavía la tribu de José que después desaparecerá.

El Dios Iahweh, que recibe culto en Silo, es el "Iahweh de los Ejércitos" (1S 1,3.11; 4,4); este Iahweh, más tarde, será el Dios de Samuel, de David e de Elías (1S 15,2; 2S 5,10; 6,2.18; 1R 18,15, 19,10.14).

A la memoria de Yavé está unido el compromiso de lucha y la defensa de la tierra y los derechos de los y de las pobres. Para obtener la benevolencia de Ba'al y de Asherá necesitan ofrendas, lugares altos, piedras, altares, estelas, hierogamias...

Iahweh hace surgir "jueces" que lideran la lucha del pueblo. Para Ba'al y Asherá son sufrientes los sacerdotes y las sacerdotisas que dirigen los ritos de la fertilidad.

Ningún otro compromiso, por parte del pueblo, a no ser aquellos de repetir determinados e inmutables gestos rituales... y, como el rico puede ofrecer más, pedir rezar más, él es bendecido con más facilidad... El mito y el rito conviven con la historia y el compromiso. En la casa "rica" de Abiezer, en la "ciudad" de Ofrá ("hombres de la ciudad" 6,27.28.30) se encontraron el árbol de Iahweh (Jz 6,11.19), el altar de Ba'al y el poste sagrado de Asherá.

¿Hasta cuándo será posible esta "ambivalencia", antes de que se haga una "ambigüedad"? [5] La ambivalencia se manifiesta en el espacio de la casa campesina que busca su sobrevivencia y su bienestar. En este espacio, tal vez, no siempre hay ambigüedad, pues la vida de la casa, del hombre y de la mujer, dos padres y dos hijos, está siempre marcada por situaciones que nunca son lineales.

La fe y la religiosidad expresan la manera de enfrentar, vivenciar y celebrar las diversas situaciones que nos impone la vida cotidiana.

En este espacio, Iahweh, Ba'al y Asherá pueden ser diversas facetas de la misma divinidad que mantiene la vida del clan, de la misma manera que todos los *'Elohim* de nuestros patriarcas[6].

El *'Elohim* de los padres (singular y plural al mismo tiempo) sigue siendo en la memoria del pueblo, el Elohim de la bendición y de la promesa, el Elohim de la vida, de la abundancia, de la lluvia, de la oveja preñada, de la mujer fértil y, también, el Iahweh de la defensa del derecho y de la justicia (Ex 3,6; 6,3)[7].

Es necesario entender esta ambivalencia permanente que acompañará al pueblo a lo largo de toda su historia, mezclando y, algunas veces, confundiendo las expresiones de su religiosidad. La ambigüedad surge cuando aumenta la producción que supera las necesidades de la casa, cuando se la lleva al almacén tribal y se cambia en mercadería que puede ser negociada para generar riqueza[8] para unos pocos.

---

[5] Por ambivalencia, aquí, entiendo la coexistencia positiva de dos valores armónicos y complementarios entre sí. Por ambigüedad entiendo que esta coexistencia deja de ser armónica, conflictiva, fácilmente manipulable, privilegiando algunas veces un valor y otras otro, según los intereses de quien detenta el poder.

[6] Es interesante ver como, en otros textos, Iahweh ejercerá papeles propios de Ba'al al mostrarse como controlador de la lluvia (Jc 6,36-40; 1R 17,1). En este sentido, es bueno leer, también, el texto de Oséas 14,6-9, donde la fertilidad se le atribuye a Iahweh y donde es evidente el juego con la palabra *'asherah*:

"Seré rocío para Israel, que florecerá como el lirio,

echará raíces como el cedro del Líbano;

sus ramas se expandirán, su esplendor será el del olivar

y su perfume, el del Líbano.

Retornarán los que habitaban a su sombra, harán revivir el trigo.

Florecerán como la vid, su fama será como el vino del Líbano.

¡Efraín! ¿Qué tengo todavía que ver con los ídolos?

Soy yo quien le responde y quien mira por él.

Yo soy como un ciprés siempre verde, es de mí de quién procede tu fruto"

[7] Solamente en textos posteriores, como en el libro de Josué, aparece la incompatibilidad entre Iahweh y elohim (Jc 24,15ss).

[8] Entendemos que por riqueza y producción que excede las necesidades del clan y que está generada no por la producción, sino por la comercialización del producto.

Cuando Dios se vuelve en el Dios del almacén, la abundancia y la fertilidad, la opulencia y la fecundidad de la tierra y de la casa terminan beneficiando siempre a la ciudad y a su almacén, pero a costillas de la producción campesina. En el momento en que aumenta el excedente y crecen las exigencias del mercado, las tribus necesitan ser igual que las "otras naciones". Igual que otras naciones, las tribus necesitan tener el estado, su gobierno, su ejército, para controlar y defender la producción. Ba'al y Asherá, en este contexto, son mucho más útiles a los poderosos que la memoria de Iahweh, vivenciada en la lucha contra el estado opresor. Es en el conflicto con el estado opresor donde la religiosidad del clan aparece en toda su ambigüedad. Ella que fue expresión de la vida del clan, puede hasta alimentar resistencias, pero es frágil en la defensa de la vida del clan frente a la dominación del estado. Por el contrario, el almacén, o el palacio del rey, o el estado consiguen incorporarla y utilizarla al servicio de su proyecto de dominación.[9]

Los Ba'alim y las Asherás consiguen convivir, sin dificultad, con la acumulación, mucho mejor que con el Iahweh del proyecto comunitario del compartir. Los Ba'alim y las Asherás conviven sin dificultad, con el bienestar de "mi" casa, de "mi" rozar, de "mi" cosecha, mucho mejor que con el Iahweh del proyecto popular solidario y comunitario. Al menos hasta cuando Iahweh, manipulado por el palacio y por el templo, será reducido al papel idolátrico, legitimador del poder real y sacerdotal.[10] Hacía allí apuntan las memorias de Gedeón. Las hazañas de Gedeón le llevan a Israel a querer que él reine sobre el pueblo (Jc 8,22ss). Gedeón rechaza el cargo, pero pide donativos en oro, como parte del saqueo realizado después de la derrota de los enemigos. Con este oro él hace un efod[11] usado para "consultar a Dios" , y pasar a ejercer, en la ciudad de Efra, un papel propio de los sacerdotes. Este efod fue causa de "prostitución" para Israel.

La denuncia implícita de Jc 8,27, nos indica que la administración de este servicio adivinatorio y del juzgamiento debe haber estado corrompido por presentes y subordinados (ver, También 1S 8,1-3). Gedeón no vuelve a su campo: él tiene una mansión en la ciudad, él tiene muchas mujeres, él tiene 70 hijos y en otra ciudad tiene una concubina. El hijo de esta concubina recibirá el nombre de Abimelec = mi padre es rey; este nombre carga en sí mismo la voluntad real de Gedeón (¿o *será Jerobaal?*) gobernar el pueblo (Jc 8,29-31).

El efod de Gedeón es "idolátrico" como el altar de Ba'al y el poste de Asherá que él, antes, abatió.

- Los hapiru de Abimelec

Será este mismo Abimelec el que intentará la primera experiencia monárquica en Israel. Contrató el servicio de unos "bandidos, aventureros" y mató a los hijos de Gedeón y fue proclamado rey de Siquém (Jc 9). La narración de este capítulo nos indica que en Israel ya existen personas desempleadas dispuestas a volverse mercenarios de uno u otro jefe local, exactamente como los hapiru.

El texto denuncia la intención de Abimelec de expandir su poder sobre otras ciudades y controlar el comercio local, provocando revueltas y envidias entre las diversas ciudades. Una mujer desconocida, tirando una piedra de molino en la cabeza de Abimelec, terminó con las pretensiones monárquicas del hijo de Gedeón (Jc 9,53).

---

9 El libro de Oséas profunfiza esta temática.

10 Este es un tema central del libro de Amós. Idolatría, más que referirse al culto a "otros" dioses es el culto que legitima la opresión y la dominación. En este sentido, el culto a Iahweh puede muy bien ser un culto idolátrico.

11 Efod es un instrumento sagrado para el juzgamiento, que podía ser una bolsa de paño o de cuero agarrada al manto sagrado usado por los sacerdotes cuando se los llamaba para "consultar a Dios" (1S 2,18.28). Contenía el *urim* y el *tumim,* dos piedras, una blanca y otra negra, que servían para descubrir la voluntad positiva o negativa de Dios. Gedeón, en lugar de la bolsa, mandó hacer un recipiente de oro. Las funciones son las mismas: Gedeón pasa a ser el portavoz sagrado de Dios, pasa a ejercer funciones sacerdotales.

- *El voto de Jefté*

La memoria de la historia de la tribu de Galaad (Manasés de la Transjordania), la narrativa de Jefté, señala otro error presente en medio del pueblo. Todos conocemos el voto de Jefté de inmolar a Iahweh la primera persona que saliese de su casa, en el caso que él ganase la guerra (Jc 11,30-31). Y Jefté –que a toda costa quería ser el jefe (Jc 11,9)– sacrificó a su propia hija. La religión de Jefté se expresa a través de gestos mágicos, propios de los cultos cananeos, negociando con Iahweh un favor a cambio de una oferta, de un sacrificio o de un gesto ritual. Jefté trata a Iahweh como a un Ba'al. La religión de Jefté no tiene nada que ver con el servicio a Iahweh, que exige, por encima de todo, la defensa de la vida.

El lloro de la hija de Jefté quedará para siempre como la denuncia contra este tipo de religiosidad que siempre favorece a la persona que pide a costa de otros.

- *El individualismo de Sansón*

Las memorias de Sansón (Jc 13-16) y de la tribu de Dan, apuntan hacia otra "termita" actuando en la casa de Israel. Son las memorias de un héroe que, confiando en su fuerza, lucha contra el que llegará a ser el mayor enemigo de Israel: los filisteos. Posee riquezas significativas (Jc 14,12). Tiene una gran fuerza, pero la usa solo por motivos personales y pasajeros. En ningún momento él lucha por la vida del pueblo, por el contrario, con sus actitudes, pone en riesgo la vida del pueblo que prefiere mantener la paz con los filisteos 9Jc 15,9-13). Su relación con las mujeres es machista y dominadora: toma a una mujer, y la considera como su propiedad y como si fuese una novilla, la entrega a otro, después de haber sido engañado; vuelve a querer quedarse con ella y provoca violencia frente al rechazo 9Jc 14,18-15,8). Va con las prostitutas (Jc 16,1). Al final se casa con Dalila (Jc 16,4). Al mismo tiempo, él es víctima fácil de la seducción femenina –sea de la primera mujer, como de Dalila– y eso será la causa de su derrota.

- *La concubina del levita*[12]

Las memorias de la tribu de Efraim nos recuerdan como, cuando todavía no había rey en Israel, el poder sagrado se concentró, progresiva y completamente, en las manos de los sacerdotes que administraban los santuarios populares.

Los santuarios sustituyeron a la "casa de Dios" que estaba en la casa del clan, donde la imagen de Iahweh[13] convivía con los *terafim*y donde la madre administraba el espacio sagrado (Jc 17).

El control de la religiosidad popular por parte de los sacerdotes fue la causa de la violencia brutal contra el clan, y, sobretodo, contra la mujer.

3. Concluyendo

Estas narrativas antiguas, memorias de las tribus de Israel, son una autocrítica profunda que, proféticamente, pone el dedo en la llaga.

En la cabeza y en el corazón de todos y de todas, junto con Iahweh, están los Ba'ales y las Asherás. Todavía nadie ha encontrado la vacuna capaz de vencer el virus de esta ambivalencia que puede, con toda facilidad volverse en ambigüedad.

No son raras las ocasiones en que en los encuentros bíblicos, en los cursos y hasta en los escritos, está presente una perspectiva optimista de lucha de los pobres, de los hapirus, de los hebreos contra el sistema dominador de Egipto, de los reyes de Canaán y de los diversos imperialismos.

Esta visión optimista se acostumbra acompañar esta visión optimista con la presentación del sistema tribal instaurado en Israel y que precedió a la monarquía. A esta época la llamamos "sociedad igualitaria".

---

12 Respecto de estas páginas y en las perspectivas en que estamos trabajando, ya hemos escrito dos artículos en *Estudos Bíblicos* vol.29 y *RIBLA* vol.41.

13 Que todavía no es Iahweh de los ejércitos, sino una divinidad doméstica.

No hay duda de que esta manera de leer los acontecimientos ayudó a mucha gente a la hora de asumir la lucha por la justicia en nuestras comunidades, y alimentó la mística de compañeras y compañeros que buscaban y ensayaban la construcción de una sociedad más justa y sin opresión.

¿Cuántas veces, a pesar de todo, después de las luchas, después de las victoria, aparecieron las incoherencias, las ambigüedades y hasta las traiciones?

Todos y todas conocemos la decepción al ver a movimientos que, después de alcanzar algunos de sus objetivos, se adormecieron, se acallaron y hasta desaparecieron. El pueblo unido en los campamentos al lado de los caminos, debajo de lonas, luchando por la tierra, es el mismo pueblo que, a veces, cuando ya está asentado, se divide y abandona los ideales comunitarios y alternativos.

Todos y todas experimentamos la decepción al ver a los compañeros y compañeras que, en la lucha popular, llegan a tener y a ejercer un espacio de poder, y que, más tarde, se retiraron, se corrompieron, buscaron salidas personalistas. Directores de asociaciones y de sindicatos, concejales y diputados, prefectos y gobernadores, entraron en los juegos del poder, abandonaron sus ideales, se aliaron a sus antiguos enemigos y olvidaron sus compromisos con el pueblo que los condujo al poder.

Todos y todas experimentamos la incoherencia de nuestras propias organizaciones bíblicas, pastorales, congregacionales y eclesiales que, cuando se institucionalizan, acaban perdiendo el calor del "primer amor", para dar lugar a luchas internas, anti-éticas, por el poder, por espacios, por garantías de empleo. Todo, siempre, con mucha facilidad, justificado en nombre del realismo histórico.

Es importante, que busquemos en los textos bíblicos, la memoria de las incoherencias, de las tradiciones, de las decepciones presentes en la historia del pueblo y que tratemos de entender los motivos que las provocaron. Así, es posible que podamos contribuir en el fortalecimiento de nuestra espiritualidad, nuestra mística, ayudándonos a individuar y a prevenir desvíos posibles.

Por eso, es necesario que retomemos con mayor atención las memorias del "desierto":

"Recuérdate de todos los caminos que el Señor tu Dios te hizo andar en estos cuarenta años por el desierto, para humillarte y provocarte, para conocer tus intenciones, y saber si observarías o no los mandamientos (...) Reconoce, pues, en lo más íntimo de ti que, como un hombre corrige al hijo, así te corrige el Señor tu Dios" (Dt 8,2-5).

Es en el desierto donde aprendemos que no basta con derrumbar al Faraón: es necesario aprender a "servir a Iahweh", luchando, durante todos los "40 años" de nuestra vida, contra el "faraoncillo" que cargamos dentro de nosotros, aún después de atravesar el Mar Rojo a pié enjuto.

"No nos dejes caer en tentación".

Sandro Gallazzi: sandroga@terra.com.br

Un nuevo éxodo en dirección a la tierra que mana la gloria de Dios
Apocalipsis 15

Resumen
Este artículo analiza el capítulo 15 del Apocalipsis, verificando como él rescata un tema del Antiguo Testamento judaita y lo actualiza en su comunidad. Se retomaron algunas imágenes del éxodo para conseguir una nueva narrativa de liberación, un nuevo éxodo en dirección de la tierra que mana la propia gloria de Dios.

Abstract
This article analyses the 15th chapter of Revelation, verifying how it reclaims an Old Testament topic and updates it in its community. Many pictures of the exodus were retaken, resulting in a new narrative of deliverance, a new exodus towards the land that would flow God's own glory.

Pocos eventos fueron tan significativos para el pueblo de Israel como el éxodo, la salida maravillosa de Egipto, la tierra de la esclavitud. Durante siglos se usó este texto para alimentar la esperanza y la confianza en la acción poderosa de Dios, especialmente cuando se avecinaba una situación de opresión.

Cuando comenzaron a formarse las primeras comunidades cristianas, una y otra vez, sus predicadores carismáticos recurrieron a la experiencia del éxodo para recordar que Dios es el Señor de la liberación. Esto sucedía cuando se vivía una situación de opresión concreta (1Pedro), o simplemente se la percibía.[1]

No es ninguna sorpresa que el autor del Apocalipsis de Juan viese en el tema del éxodo un poderoso instrumento querigmático.[2] El objetivo de este texto, en este caso, es el de analizar el capítulo 15 del Apocalipsis, constatando como el rescata el tema del Antiguo Testamento judaita y lo actualiza en su comunidad, con el uso de las imágenes y de los símbolos reconocidos en la tradición literaria apocalíptica. Se retomaron varias imágenes del éxodo, como las plagas, el mar, el cántico de Moisés, la tienda del tabernáculo y la destrucción de los agentes de la opresión. El resultado de una nueva narrativa de liberación, un nuevo éxodo, no apunta solo a una tierra que mana leche y miel, sino a aquella que manaría la propia gloria de Dios.

Las tres señales del cielo

Los capítulos 12-16 del Apocalipsis son muy importantes en la estructura del libro.[3] Su núcleo está formado por una serie de tres señales que se ven en el cielo. La primera de ellas

---

[1] En este artículo estamos presuponiendo un contexto social de crisis preconcebida alrededor del Apocalipsis, no necesariamente de persecución objetivo. Es posible también que Juan estuviese preveyendo una persecución en lugar de describirla. La oposición que aparece en su libro estaría despuntando en breve tiempo. Su propósito sería justamente el de producir crisis en los lectores para sacarlos del estado de conformismo social en el que se encontraban. Cf. Richard B. Vinson, "The social world of the Book of Revelation", em *Review and Expositor*, Louisville: Southern Baptist Theological Seminary, vol.98/1, 2001, p.12.15.22.

[2] Elisabeth Schüssler Fiorenza argumenta que el tema teológico del éxodo de Israel en Egipto aparece implícitamente en las narrativas anteriores, pero surgirá explícitamente en la serie de las siete copas (*Apocalipsis - Visión de un mundo justo*, Estella: Editorial Verbo Divino, 1997, p.129).

[3] Adela Collins denomina este bloque literario como "primera serie innumerable", que va desde 12,1 hasta 15,4. Cf. Adela Yarbro Clollins, *The combat myth in the book of Revelation*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2ª edição, 2001, p.28.

(12,1) —*una gran señal en el cielo*— es una mujer vestida de sol, con la luna bajo sus pies y doce estrellas en la cabeza. La segunda (12,3) —*otra señal en el cielo*— es un gran dragón rojo. La tercera señal solo va a aparecer en 15,1 —*otra señal en el cielo*— grande y maravilloso. A pesar de las desproporciones en espacio que ocupan en el libro, las tres señales están directamente interligadas.

Esta desproporción desparecerá si vemos la primera señal extendida a los hijos de la mujer, el dragón a sus dos animales, y los siete ángeles a sus siete copas de juicio.

En el núcleo de las tres señales, la mujer ocupa el lugar central, ya que es ella la que da origen a esta serie. Es ella la que genera el hijo, que destruirá al dragón y a las bestias. Es ella la que enfrentará al dragón, por medio de sus descendientes, que a pesar de ser perseguidos por los agentes del dragón, lo vencen por medio del testimonio, para terminar cantando el cántico de Moisés y del cordero (15,3-4).

La segunda señal, el dragón, encarnado en las bestias, representa a los enemigos del pueblo de Dios, en la figura de estructuras político-religiosas opresoras. La tercera señal, los ángeles con las copas, representan el juicio de Dios sobre los enemigos del pueblo de Dios. Por el lenguaje de las copas, los seguidores del cordero participan del nuevo éxodo.[4] Así como sacó a Israel de Egipto, Dios liberará a los cristianos y cristianas de las bestias.

Los capítulos 12-16 del Apocalipsis, son una especie de dramatización histórico-simbólica de la crisis que Juan percibía en su sociedad. Era una crisis percibida apenas por él y tal vez por un círculo de compañeros de tribulación.

La tercera señal en el cielo

La tercera señal está definida con los siete ángeles. El número siete aparece en varios lugares del libro (siete iglesias, siete sellos, siete trompetas, siete antorchas), y ahora aparece como parte del juicio. Reforzado por el verbo "consumar", el esquema sugiere que estas son las últimas plagas de Dios, o sus plagas definitivas. El evento de la liberación provocado por las plagas, tipificado por el éxodo de Israel, ya no sería necesario. Esas son las últimas plagas porque este será el último éxodo del pueblo de Dios. Después de él, se habrá alcanzado un lugar definitivo de descanso en la nueva Jerusalén.

Las dos primera señales revelan el motivo de la crisis entre las estructuras político-sociales del contexto joánico y los cristianos.[5] La tercer anuncia el juicio de Dios sobre esa misma estructura. Por eso, más que pretender explicar la situación contemporánea, estas narrativas deberían provocar esperanza en una liberación de Dios, tal como sucedió en el éxodo del Antiguo Testamento.[6] Lo que Dios haría con ellos sería un nuevo éxodo, en esta ocasión hacia la ciudad que desciende del cielo, la tierra que mana la gloria del propio Dios.

Hay algunos indicios que caracterizan a esta señal vista en el cielo. El es otro (*allos*), pero no es otro diferente (*heteros*), sino que es de esencia similar. Con eso él está unido a otras dos señales (la mujer y el dragón) y carga toda la naturaleza simbólica de las otras dos señales. Si la mujer representa al pueblo de Dios, y el dragón a los agentes de la opresión, los siete ángeles representan el juicio de Dios sobre esos agentes de violencia. Con eso, se cierra el ciclo dramático que Juan creía que iba a sobrevenir sobre las comunidades cristianas de su tiempo. La serie de las tres señales identificó el origen de la persecución (la derrota del dragón), y apuntó hacia el fin de la misma (cuando sus agentes serían definitivamente castigados).

Esta tercera señal también está en el cielo, lo cual indica la naturaleza visionaria del texto. Pero también es señal del dualismo cosmológico del autor. Las acciones que suceden en el cielo tienen sus consecuencias reales en la tierra. Es una vía de doble dirección. Esas mis-

---

4 Pablo Richard, "As pragas na Bíblia - Êxodo e Apocalipse", en *Concilium*, Petrópolis, Vozes, vol.273, 1997, p.57-66. Un cuadro ampliado de relaciones entre desierto y proyecto de liberación se puede encontrar en este mismo autor en Pablo Richard, *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza*, Petrópolis, Vozes, 1996, p.181-182. (La edición española está publicada en el DEI y en Editorial Tierra Nueva, Quito).

5 Pablo Richard, "As pragas na Bíblia", p.60.

6 Joel Antônio Ferreira, "É possível rezar em tempos de perseguição? A liturgia da vida no Apocalipse", em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, vol.35, 1996, p.64.

mas copas ya aparecieron antes (7,1) repletas con las oraciones de los santos. En este caso, fueron las oraciones de los santos que llenaron las copas, posiblemente con su grito por la justicia, generando la acción, a punto de suceder que va a cambiar la situación.

Himno de justificación

La segunda indicación de transición del texto (*kai eidon*) aparece para introducir el cántico de Moisés y del Cordero, un cántico que tiene la función de justificar los juicios terribles que van a caer sobre los impíos. Este es el mejor cántico estructurado del Apocalipsis. Se puede percibir fácilmente sus estrofas poéticas, y se puede imaginar su recitación en el contexto del culto de las comunidades cristianas.

El ambiente del cántico en los cielos es como el de un mar de vidrio mezclado con fuego. Ese mar de vidrio ya había aparecido previamente (4,1-2) y era el lugar del trono de Dios. Juan ve a los vencedores alrededor de ese trono. Son aquellos que vencieron a través del testimonio y de la sangre del cordero, caracterizados por tres marcas visibles.

Los vencedores vencieron al animal. En este caso en cuestión, el derrotado es el animal sacado del mar por el dragón. Es la primera bestia. El segundo animal no se lo menciona explícitamente en este contexto, tampoco es necesario, ya que él apenas era el representante profético de la primera bestia. Si esta cayera, su profeta seguiría la misma suerte. Además de eso, a él se lo puede ver en su derrotada imagen.[7] La victoria sobre el animal se configura en la victoria sobre su imagen (su representante, y todas sus marcas visibles de poder y opresión) y sobre el número de su nombre. Ese número parece ser una referencia al número 666 mencionado en el capítulo 13. En aquel contexto, su mención era un código que apuntaba hacia una personaje político de la época de Juan.[8] Sin poder nombrar explícitamente el agente de la opresión, se usa un código mientras tanto. Pero, si él yace derrotado, ya no es necesaria esta estrategia. No tiene sentido seguir usando un número que lo defina, ya que él perdió su identidad.

Los vencedores están sobre el mar de vidrio. La referencia sobre el mal de vidrio solo aparece dos veces en el Nuevo Testamento y ambas en el Apocalipsis. Una en 4,6, describiendo el espacio alrededor del trono de Dios. Con ello, se localiza el ambiente en torno al cual se está entonando este cántico, pero no se agota su expresión. Si el cántico es de Moisés, la referencia al mar frente al cual se canta es substancial. La referencia es casi inmediata al cántico entonado frente al Mar Rojo después de la derrota del Faraón y de su ejército (Ex 15,1-4.11.17-18).[9]

Allí, frente al Mar, Moisés cantó un cántico de liberación, antes de iniciar con la comunidad de los recién liberados su caminar en dirección a la Tierra Prometida. En Ap 15, la comunidad de vencedores cantará sobre el Mar de Vidrio, que la separa definitivamente del alcance de sus opresores. En el Éxodo, Miriam cantó con un tambor. Aquí, los vencedores cantarán con sus arpas recibidas de Dios. Ellos cantarán para iniciar su caminar definitivo en dirección a la ciudad prometida, la Nueva Jerusalén, que en breve bajará del cielo. Ellos no necesitan caminar por el desierto para llegar allá, ellos ya vinieron de allá (Ap 12,14). La mujer necesitó huir al desierto para huir de la presencia del dragón, allí dio a luz a sus hijos, los que vencieron al animal y a su profeta.

Los vencedores tienen las arpas de Dios en sus manos. Frente a una crisis que se percibe aunque no se concreta, se podría esperar que Juan viese espadas en las manos de los vencedores, a causa del contexto bélico de estas visiones. Por lo menos así lo ve la imaginación popular para que sus héroes salgan victoriosos. Ellos dejarían que todos viesen que las armas que necesitaron empuñar para que con maestría, vencer a sus enemigos. Esos vence-

---

7 Para Carlos Mesters, la bestia es el imperio, la imagen es su propaganda ideológica, y su número es una referencia al culto imperial. Cf. Carlos Mester e Francisco Orofino, *Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos*, Petrópolis, Vozes, 2002, p.284. (En español: *Cielos Nuevos Tierra Nueva*, Editorial Tierra Nueva, Quito)

8 Joel Antônio Ferreira, "É possivel rezar em tempos de perseguição?", p.55.

9 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis - Visión de un mundo justo*, p.130; Carlos Mesters e Francisco Orofino, *Apocalipse de São João*, p.284.

dores del mar de vidrio, por el contrario, extrañamente, no portan espadas o escudos, sino harpas (*kítaras,* como parecido a las guitarras). Ellos no vencieron con armas humanas, sino con sus alabanzas a Dios. Más adelante, la referencia a las copas remitirá a los oyentes a las oraciones de los santos, instrumentos que efectivamente generarán las trompetas sobre los opresores del pueblo de Dios (8,1-4), y ahora causarán las últimas plagas sobre sus cabezas. Esa era el arma que debería usar la comunidad de Juan: alabanzas. Juan no recomendó la espada, porque con ella sus adversarios llevarían la mejor parte. Con las arpas en las manos, el pueblo vencería al animal.

Rápidamente la memoria de los oyentes de este texto podría recordar una escena donde el arma también se colocó de lado, cuando Jesús pidió a Pedro bajar la espada (Lc 22,50-51). No es con ella que Pedro vencería la batalla. La violencia produciría más violencia. Era necesario terminar con aquello. Y eso sucedió cuando él, como oveja llevada al matadero, se entregó (Hch 8,32s). Pablo argumentará que las armas cristianas no son humanas, pero son poderosas para destruir fortalezas (2 Cor 10,4). Son harpas sí, pero son como cañones cuando son acompañadas por el testimonio del cordero. Por la visión de Juan, los adversarios de los santos experimentaron en la piel el poder de las poderosas arpas de Dios y de las alabanzas de quienes las empuñaban.

Cuando el cántico comienza, se nota su arreglo (arranjo) preciso. Eso hace que rápidamente sospechemos que ese era un cántico cantado por las comunidades cristianas, tal vez adaptado del mismo Antiguo Testamento.[10] O, por lo menos, fácilmente comenzó a ser cantado a partir de entonces. Él está compuesto por una doxología (formada por dos estrofas estructuradas en paralelismo sinonímico), una sección retórica (formada por dos preguntas retóricas), y el responsorio (formado por tres expresiones de alabanza).

La doxología sigue un patrón fijo. Una expresión de adoración ("grandes y admirables son tus obras, y justos y verdaderos tus caminos"), seguida de una invocación ("Señor, Dios Todopoderoso, y Rey de las naciones"). Estas expresiones, a pesar de que son cantadas en el cielo, representan una expresión de fe en la tierra. Recordamos, nuevamente, que las acciones del cielo se manifiestan en la tierra, y viceversa. En este caso, cuando una comunidad cristiana, frente a un contexto opresor, rechaza aceptar la autoridad de ese gobierno, entregándola a Dios, se está envolviendo en un acto político.[11] Dios es todopoderoso y rey de las naciones. El gobierno terreno, no. Era una expresión de fe que iba más allá de las circunstancias. Para que pudieran cantar eso, deberían apartar sus ojos de la mano que los oprimía, y subir al cielo, junto con Juan, para proclamar que Dios era rey y emperador de hecho. Cualquier gobierno humano apenas era un animal vencido que esperaba su castigo que vendría en breve anunciado por las siete copas.

Ceremonia de investidura

Finalmente, después del himno, se abre la tercera parte preparatoria de la siete copas. Es una especie de ceremonia de investidura, con toda la fuerza dramática que pueden tener escenas como esa. Los ángeles serán investidos por el ser viviente (otro personaje de la liturgia celestial de Ap 4,1-2). Se anuncia la perícopa con la expresión "y vi después cosas". ¿Qué es lo que Juan vio? El vio tres acciones en el cielo, seguidas de dos resultados inmediatos, y un tercero manifestado en siete copas.

Juan vio, primeramente, abrirse el santuario del tabernáculo del testimonio. Esa tienda del testimonio es otra referencia a Moisés y a los peregrinos en el desierto. La tradición judía creía que el tabernáculo, que sirvió de modelo para el templo de Salomón, fue construido según el modelo celestial contemplado por Moisés (Ex 25,40). Este tabernáculo poseía un santuario, donde se veía el arca de la alianza, o del testimonio. Se creía que era en ese lugar, el santo de los santos, donde Dios habitaba. Es de ese lugar del santuario de donde saldrán

---

10 Morris Ashcraft, *Comentário bíblico Broadman - Novo Testamento*, editado por Clifton J. Allen, Rio de Janeiro, JUERP, vol.12, 1985, p.377.

11 Joel Antônio Ferreira, "É possível rezar em tempos de perseguição?", p.61-62.

los siete ángeles que derramarán las siete plagas del éxodo final. Es otra manera de decir que las últimas plagas saldrán de la morada de Dios, o, simplemente, de su presencia.

Como se puede percibir por la estructura del texto, cada una de las acciones está anunciada por la partícula "y" (*kai* abrió, *kai* salieron), y como sujeto de la segunda acción encontramos un conjunto de siete ángeles. Ellos salen directamente del santuario, de la presencia de Dios, de su arca y de su testimonio. Son ángeles diferentes no solo por el lugar de donde salen sino por su apariencia. Las vestiduras recuerdan la ropa sacerdotal usada para ejercer el ministerio en el santuario (Ex 39,1-2),[12] lo cual apunta hacia ángeles ministros.

La tercera acción se realiza por uno de los seres vivientes (cap. 4). El entrega a los ángeles estas copas repletas de la ira de Dios. Al comparar esa ceremonia celestial con otra que está presente en el libro (8,3), percibimos que son las oraciones de los santos las que llenan las copas de la ira. Los hijos y las hijas de Dios, con sus gritos de venganza, apresuran la llegada del juicio sobre sus adversarios. De la misma forma las arpas aparecen en lugar de la espada, las oraciones ocupan el lugar de los escudos. La mejor arma de la comunidad cristiana, según Juan, no era la resistencia activa a los agentes de la opresión, sino la oración intensiva, que apresuraría su fin. Con esa referencia, nuevamente, el texto se reporta a la experiencia del éxodo de Israel. En aquella oportunidad, fue el clamor de los hijos de Israel que llegó hasta Dios, provocando la respuesta divina (Ex 3,9). El clamor de Israel lleva a Dios a llamar a Moisés de su peregrinación por Madián y hacerlo agente de las plagas destructoras sobre Egipto. En Ap 15, es la oración de los cristianos y cristianas que llena la copa, que será entregada a los ángeles para ser arrojada sobre los opresores. Las plagas son, entonces, las respuestas de Dios a los clamores de sus hijos por la justicia.[13]

Finalmente, como resultado de esas tres acciones, el santuario se llenó de humo y se cerró. El había sido abierto en 11,19 para revelar otra temática del éxodo: el arca de la alianza. El humo de su poder y de su gloria impide que alguien se aproxime, de la misma forma como el Antiguo Testamento narró la ceremonia de inauguración del tabernáculo (Ex 40,34-35). Nada adelantaría clamar por misericordia. El reloj de las copas estaba finalmente activado. Una a una, ellas serían arrojadas sobre la humanidad impenitente.

El resultado de la acción de las copas no está presente en este capítulo, pero se lo puede anticipar por el cántico de liberación. Una vez más, las copas serían arrojadas contra los opresores para liberar al pueblo de Dios. El no dejará presos a sus hijos e hijas. Su lugar no es el desierto, Egipto, Asia o cualquier otro lugar. Su destino es la Nueva Jerusalén, que finalmente, en lugar de manar leche y miel, los trasladaría a la presencia y a la gloria de Dios. Cuando eso sucede, el santuario será abierto definitivamente para no cerrarse jamás.

Valtair Miranda: valtair@stbsb.org.br

---

12 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis - Visión de un mundo justo*, p.132.

13 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis: visión de un mundo justo*, p.133.

RESEÑAS

Tamez, Elsa, *Las mujeres en el movimiento de Jesús el Cristo*, Quito, Departamento de Publicaciones del CLAI, 2003, 130p.

Este libro nos presenta de manera muy creativa el tema de las mujeres en el Nuevo Testamento. En la obra, la autora utiliza la hermenéutica de la imaginación recreando un relato que tiene al personaje bíblico Lidia, de Hechos de los apóstoles, como única narradora.

De este modo, el relato de tono coloquial y ameno, va presentando los testimonios acerca de mujeres que pertenecieron al movimiento de Jesús, como proyecto comunitario de vida nueva alternativo a la opresión patriarcal del imperio romano y a las prácticas tradicionales del judaísmo.

La narración facilita el acceso a la lectura e interpretación crítica de variados pasajes del Nuevo Testamento donde aparecen mujeres conocidas y anónimas, sus contextos vitales, sus logros y dificultades de tal modo que la lectura se torna una provocación motivadora para repensar nuestras vidas con relación a la iglesia y a la sociedad.

La obra incorpora suficiente bibliografía complementaria y herramientas que la hacen a la vez un material didáctico y de amplia divulgación.

Sandra Nancy Mansilla: rebilac_coordcont@yahoo.com.ar

Maricel Mena LOPEZ. *Raízes Afro-Asiáticas nas Origens do Povo de Israel".* São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. Tese de Doutorado. 2002.

La tesis tiene como motivación la belleza, la fascinación, la imponencia y el carácter enigmático de la Reina de Sabá, retratada en 1 Re 10,1-13. Maricel propone una deconstrucción de la tradición judeo-cristiana fundamentada en la negación de la participación de las mujeres, y, la reconstrucción en una perspectiva histórico-crítica feminista que permita apreciar los cruces culturales ocurridos entre Israel y los pueblos del horizonte afroasiático en el siglo X a.C. Como acercamiento metodológico propone una entrada antropológica a la historia de la religión, que rescate la relación texto y vida. Pero, también pretende ir más allá de las fronteras de la historiografía y las geografías oficiales, y preguntarse por el legado de la sabiduría femenina africana en la religión. En este proceso, es importante resaltar que no se quiere trazar un modelo de tradición utilizable por feministas o movimientos negros de liberación. Lo que se tiene en vista, por un lado, es preguntar cómo las interpretaciones críticas feministas desafían a toda la comunidad cristiana para comprometerse en luchas teológicas y para encontrar un lenguaje apropiado para hablar de lo divino. Por otro lado, la tesis pone en evidencia las perspectivas androcéntricas y eurocéntricas que se inscriben en el análisis de los textos bíblicos. En esta perspectiva la presencia de las personas negras siempre será en posiciones sociales marginales y subordinadas. Con ese esfuerzo, la tesis es un avance en la necesaria desoccidentalización, y con eso, un cuestionamiento a la pretendida objetividad y neutralidad de la lectura de los textos bíblicos.

Una pregunta que motiva el análisis del texto de 1 Re 10 es la cuestión de los cuerpos y de las relaciones sociales tejidas en estructuras de poder que quieren favorecer y enaltecer al rey Salomón, y encubrir el protagonismo de la reina de Sabá. Los temas articuladores de esta narrativa son: el comercio, la sabiduría, la riqueza y el poder (del rey de Israel y de la reina de Sabá). Los elementos que refuerzan la tesis de los cruces culturales, o las raíces afroasiáticas presentes en el contexto israelita, se ponen de manifiesto en los intercambios económicos e intelectuales a partir de los modelos de realeza árabes y egipcios.

En este punto, se introduce una novedad en la investigación: los estudiosos de este período no vinculan Sabá con el África, sino con tribus árabes. La tesis desarrolla una línea histórica y geográfica que, además de los vínculos con Arabia, marca caminos donde la his-

toria de Sabá se remonta a Etiopía o Cush. La tesis postula un mundo afroasiático más amplio, que está testimoniado también en los textos bíblicos de las genealogías (Gen 10,1-32; 21,8-21; 25,12-18). De esta manera, se comprueba la multiplicidad de tendencias religiosas y culturales, étnico raciales en los orígenes del pueblo israelita, imponiendo una mirada más atenta sobre las influencias de África en el texto y contexto del Antiguo Testamento. Este cruce cultural y religioso se lo puede observar en el período salomónico, puesto que en esta época Israel, o Jerusalén, está proyectado como centro político y cultural en el cual confluyen diferentes grupos y culturas. Esto se da no sólo a causa de la explotación de la mano de obra extranjera, de las relaciones políticas y comerciales con los pueblos afroasiáticos, sino, especialmente, por la influencia cultural y religiosa de este contexto.

A partir de una interpretación bíblica feminista que propone "enigmas" a la epistemología reinante del criticismo bíblico, la tesis desarrolla un acercamiento a la sabiduría de las mujeres en el ciclo narrativo de Salomón. Una tentativa de cooptación por parte de los escritos androcéntricos que acentúan la centralidad del hombre-rey-sabio en detrimento de las mujeres que se las presenta en papeles estereotipados de prostitutas, madres, concubinas, princesas y reinas. En esta lógica, a las tres primeras se las considera transgresoras, y a las otras dos, silenciadas y encubiertas, con una función de adorno del rey-señor. Este modelo se apropia de la sabiduría de las mujeres y fortalece las relaciones asimétricas.

Se hace una última e interesante discusión en el tópico que trata sobre las divinidades nombradas en 1 Re 11,5-7. En este proceso de deconstrucción y reconstrucción histórico-crítica feminista, Maricel propone elementos que reafirmen la perspectiva del período salomónico en el cual Israel sufre la confluencia de diferentes divinidades. La monarquía hace un intento de normalizar un monoteísmo yavista, que está profundamente influenciado y mezclado con las divinidades extranjeras. Un viraje en la monarquía, expresado en el nacionalismo, quiere quitar del culto yavista la riqueza sincrética que lo caracterizaba hasta entonces, especialmente con los cultos a las divinidades femeninas. A partir del proceso de ocultamiento de las diosas se hizo posible legitimar las asimetrías sociales en Israel.

La tesis trabaja con la perspectiva de que Yavé y Aserá actúan en consorcio en Israel y Judá durante el período de la monarquía. El culto a las divinidades femeninas como Aserá y Astarte es condenado por el texto bíblico, pero puede ser abordado desde la arqueología, que en este trabajo recibe una buena aproximación.

En este acercamiento que establece un cruce cultural entre Israel y un mundo asiático y la perspectiva feminista de análisis exegética-hermenéutica, se pone de manifiesto la sabiduría como herencia de las diosas, por un lado. Por otro, la tradición de la sabiduría se acentúa en Israel a partir de la influencia afro-asiática. Pero se da un proceso de apropiación de la sabiduría con la consecuente monoteización. Y la personificación de la sabiduría se da en papeles sumisos, especialmente al Dios único o al rey-señor-hombre, y se la proyecta como hermana, madre, bien amada, esposa, dueña de casa. Aquí, la relación entre *hokmah* y *maat* se desarrolla de forma muy convincente. *Maat* como fuerza cósmica que garantiza la armonía y establece orden y seguridad, pero también como concepto fundamental en la creación y sustentación del universo, y en la concepción cultural-religiosa egipcia se la relaciona con la *hokmah*, donde la noción de justicia y derecho también están presentes (Prov 1,2; 8,1-12).

El problema se da cuando esta concepción de sabiduría, manifestada en poderes de las mujeres, reforzadas por el culto a divinidades femeninas, sufre un proceso de absorción y de ocultamiento. Las metáforas femeninas atribuidas a la divinidad, ahora masculina y única, se las puede entender como estrategia de incorporación de las características de las divinidades femeninas, y, así, como tentativa de la erradicación de éstas.

La pluralidad racial y cultural representaba una amenaza a los redactores bíblicos y un gran obstáculo en el momento de la configuración religiosa centralizada en el templo y en la monarquía, al igual que sucedió, cuando estos centros que detentaban la identidad sufren la crisis de la invasión y del exilio. La construcción de una identidad nacional, con la pretensión de unificar política y religiosamente alrededor de un único Dios, establece movimientos en diversas direcciones con relación a la pluralidad religiosa y cultural experimentada en la práctica. Un movimiento es el de la condenación explícita y radical. Otro es el de encubrimiento de

las prácticas sincréticas, incorporando y atribuyendo al Dios único, aquello que era del dominio de otras divinidades, especialmente las diosas femeninas.

Aquí se ubica un desafío para las feministas, que plantea la tesis: cuestionar el lenguaje masculino y privilegiado de Dios. Una vía de cuestionamiento para revelar los accesos al misterio divino es tomar las experiencias de las mujeres y otras experiencias culturales y religiosas, como puntos de partida de la reflexión bíblica.

La tesis de Maricel Mena López es una lectura edificante y desafiadora para los paradigmas bíblicos y exegéticos que buscan incorporar "nuevas", "otras" hermenéuticas en su análisis. Las categorías raza y género establecen pasos de una danza donde los cuerpos se ponen de manifiesto. Los cuerpos de mujeres y hombres de los tiempos de allá se entretejen con los cuerpos de mujeres y hombres de acá. Esta danza es un ensayo fascinante, pues, más que "incluir" a las mujeres y a otras expresiones culturales y religiosas en la historia del Israel bíblico, es un desafío para la reconstrucción de textos y de contextos.

Elaine Gleci Neuenfeldt: elainenf@terra.com.br

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura popular de la Biblia en América Latina*
2. *Violencia. Poder y opresión*
3. *La opción por los pobres como criterio de interpretación*
4. *Reconstruyendo la historia*

5-6. *Perdónanos nuestras deudas*

7. *Apocalíptica: Esperanza de los pobres*
8. *Militarismo y defensa del pueblo*
9. *Opresión y liberación*
10. *Misericordia quiero, no sacrificios*
11. *Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?*
12. *Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?*
13. *Espiritualidad de la resistencia*
14. *Vida cotidiana: resistencia y esperanza*
15. *Por manos de mujer*
16. *Urge la solidaridad*
17. *La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan*
18. *Goel: solidaridad y redención*
19. *Mundo negro y lectura bíblica*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la fe*
21. *Toda la creación gime...*
22. *Cristianismos originarios(30-70 dC)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una tierra sin lágrimas*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva*
28. *Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón*
29. *Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)*
30. *Economía y vida plena*
31. *La carta de Santiago*
32. *Ciudadanos del Reino*
33. *Jubileo*
34. *Apocalipsis de Juan y la mística del milenio*

35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas*

37. *El género en lo cotidiano*
38. *Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne*
39. *Sembrando esperanzas*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia*
41. *Las mujeres y violencia sexista*

42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*

44. *El evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*
48. *Los pueblos confrontan el imperio*
49. *¡Es tiempo de sanación!*
50. *Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas*

Contamos con todos los números en stock

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027-1879
Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax 54-011-4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
Av. Jujuy 924 C1229 ABR
Buenos Aires
ARGENTINA
Telf/Fax 54 11 4942 9644
E-mail: cbiblicoecumenico@sinectis.com.ar

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail:
libreriaricciardi@yahoo.com
Telf. 632-5030/5039
Fax 633-2825

Cecilia Salazar
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail:
frangua@sn1.comteco.entelnet.bo
Telf. (04) 281-371

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf. 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

Centro Ecuménico Diego de Medellín
Casilla 386-V
Santiago 21
CHILE
E-mail: centro@diegodemedellin.cl
Telf. 6 341 804
Fax 3-6 351 096

CEDEBI-Alicia Winters
Apdo. 6078
Barranquilla
COLOMBIA
E-mail: alicia@aolpremium.com
Fax (57-5) 360 3710

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150

María Engracia Robles
España 1340 "A", Col. Moderna
44190 Guadalajara Jal.
MEXICO
Telf. 38 124 411
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

Colectivo BIPO OAXACA
R. Fco. Mayrén Peláez
Apdo. 84
68000 Oaxaca. Oax.
MEXICO
E-mail: nora@itonet2.itox.mx
Telefax (019) 516-1221

CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: cieets@tmx.com.ni

P. Isidoro Cabral
Parroquia Espíritu Santo
C.C. 88 (La Paloma)
Canindeju
PARAGUAY
Telefax: 047282

José Mizzotti
Jr. Jorge Chávez 087
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. 431.46.56
Fax (51-1) 371.71.95

P. Miguel A. García
Casa Cristo Redentor
Apdo. 8
Aguas Buenas
PUERTO RICO 00703-0008
E-mail:magarcia@coqui.net
Telf. (787) 732-5161
Fax (787) 732-1115

Equipo Bíblico Dominicano
Apdo. 3502
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: equipo.biblico@codetel.net
Telf./Fax (809)5346160

P. Mario Gazzola
C.C. 23037
12800 Montevideo
URUGUAY
E-mail:
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf. (598) 2 311 1057
Fax (598) 2 311 2469

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Fax 02-4516596

Francisca de Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos (M)
Zona postal 1204
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net

Esta Revista "se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta Revista tiene como cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección de una existencia digna y justa. Las comunidades de los pobres ahí insertadas se constituyeron en fermento para el conjunto de la hermenéutica bíblica".

Milton Schwantes

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3680

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY